محمد حسن عسکری

آدمی یا انسان؟

سلیم احمد

محمد حسن عسکری

آدمی یا انسان؟

سلیم احمد

مکتبہ اسلوب - کراچی ۱۸

اشاعت اوّل ۱۹۸۲ء
کتابت محمد شریف گل
سرورق لیاقت حسین
تعداد ایک ہزار
طابع حقی آفسٹ پریس

قیمت

مکتبۂ اسلوب
۳ ڈی - ۹/۲۶ ناظم آباد - کراچی ۱۸

اپنے عزیز دوست اور بھو

عزیز ہاشمی

کے نام

فہرست

دیباچہ
نظیر صدیقی

اردو ادب میں تنقید نگاروں کی تعداد جتنی بھی ہو لیکن صحیح معنوں میں تنقید نگار اتنے بھی نہیں ہیں کہ انھیں دونوں ہاتھوں کی انگلیوں پر آسانی سے گنا جا سکے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اردو کے تنقیدی ادب نے کوئی ترقی کی ہی نہیں۔ حالی سے حسن عسکری تک تقریباً سو سال کے دوران میں اردو تنقید نے کچھ ارتقائی مرحلے ضرور طے کیے ہیں۔ حسن عسکری نے اردو تنقید کو وہاں نہیں چھوڑا جہاں حالی اسے چھوڑ گئے تھے۔ اگر نظری اور عملی تنقید کے اعتبار سے حسن عسکری کو حالی کے بعد اردو کا سب سے اہم نقاد کہا جائے تو یہ بات بظاہر مبالغہ آمیز معلوم ہونے کے باوجود مبالغہ نہ ہوگی۔ ان کی رایوں سے اختلاف کی گنجائش جتنی بھی ہو لیکن وہ تنقیدی شعور اور تنقیدی بصیرت کی جن بلندیوں تک پہنچے اگر ان پر نظر رکھی جائے تو اردو تنقید کی تاریخ میں حالی کے بعد انھیں کا قد سب سے اونچا نظر آئے گا۔ اردو میں تجزیاتی تنقید ان کی بدولت آئی ورنہ تنقید کے نام پر ہر ادیب یا شاعر کی دس پانچ خوبیوں اور خصوصیتوں کو گن کر ان کی تعریف و توضیح کر دینے کی جس روایت کا آغاز شبلی کے زمانے سے ہوا تھا وہ ابھی تک اردو تنقید میں کارفرما ہے۔ اس روایت سے ترقی پسند تحریک نے انحراف ضرور کیا۔ ترقی پسند نقادوں نے شعر و ادب کو مارکسی نظام فکر کی روشنی میں پڑھنے کی کوشش کی۔ اس کوشش کی بدولت جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ سماجوں کی خرابیاں تو سامنے آئیں لیکن ان سماجوں کے تخلیق کردہ شعر و ادب کی خوبیاں اجاگر نہ ہو سکیں۔

ترقی پسند تحریک کے ابتدائی زمانے ہی میں میراجی نے مشرق و مغرب کے مختلف زمانوں اور زبانوں کے شاعروں پر تعارفی مضامین کا سلسلہ شروع کیا جو اردو تنقید کے ارتقا میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے اردو ادب کے قارئین کو زیر بحث شعرا کے شہپاروں سے روشناس کراتے ہوئے ان شہپاروں کی تخلیق میں شاعروں کے سوانحی عوامل کی جو کارفرمائی دکھائی ہے اس سے اردو ادب میں نفسیاتی تنقید کی بنیاد پڑی۔ ممکن ہے میراجی کے ایک کم عمر معاصر کی حیثیت سے حسن عسکری نے ان کے تنقیدی مضامین سے کوئی اثر قبول کیا ہو لیکن وہ اپنے مضامین میں نفسیاتی تنقید سے دلچسپی لیتے نظر نہیں آتے۔ بہر حال یہاں یہ اعتراف ضروری ہے کہ اردو ادب کے قارئین کو عالمی ادب سے روشناس کرانے میں میراجی اور حسن عسکری کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔ حسن عسکری کا حصہ میراجی سے بھی زیادہ ہے۔

حسن عسکری نے ادب کی تعلیم اپنے زمانے کے بعض بہترین استادوں سے حاصل کی تھی۔ وہ الہ آباد یونیورسٹی کے طالب علم تھے اور انگریزی کے ایم اے۔ اس یونیورسٹی کا شعبۂ انگریزی ان کی طالب علمی کے زمانے میں برصغیر کے بہترین شعبہ ہائے انگریزی میں سے تھا۔ ایک تو الہ آباد یونیورسٹی اپنے طلبہ کو پڑھانے کے لیے مشہور تھی۔ پھر حسن عسکری جیسا طالب علم تو اپنے اندرونی تقاضے ہی کی بنا پر فنانی الکتاب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ عسکری نے پڑھا اور بہت پڑھا۔ ان کی تنقید نگاری کے ابتدائی زمانے میں مولانا صلاح الدین کو ان سے یہ شکایت ہو گئی تھی کہ ان کے مضامین سے یونیورسٹی کے لکچر روم کی بو آتی ہے۔ ممکن ہے ان کے بعض مضامین کی فضا ایسی ہی ہو۔ لیکن ان کے مضامین ان کے حاصل کردہ علم کی تے نہیں معلوم ہوتے گو وہ اپنے ہر مضمون میں بڑے وسیع المطالعہ نقاد ضرور معلوم ہوتے ہیں۔ اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ وہ اردو کے غالباً واحد نقاد ہیں جنھیں ادب کو روحانی تجربے کے طور پر پڑھنا آتا تھا۔

جس طرح شاعری صرف علم سے نہیں آتی گو اعلیٰ درجے کی شاعری کے لیے علم نہایت ضروری ہے، اسی طرح تنقید صرف علم سے نہیں آتی گو تنقید علم کے بغیر اتنی بھی نہیں آسکتی جتنی کہ شاعری آسکتی ہے۔ حسن عسکری کو قدرت نے وہ ذہانت اور فطانت عطا کی تھی جو لوگوں کو صرف چونکانے پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ جو آدمی کو گہرائی سے بولنا سکھاتی ہے۔ ویسے حسن عسکری کو اپنی اس صلاحیت سے اسی طرح انکار تھا جس طرح اقبالؔ کو اپنے شاعر ہونے سے۔

حسن عسکری کی شخصیت ذہنی اور فکری ارتقا کی ایک دلچسپ اور بصیرت افروز کہانی ہے۔ یہ کہانی اردو کے متعدد نقادوں کی زبانی بیان میں آتی رہے گی۔ لیکن اس کہانی کے بیان پر جتنا حق سلیم احمد کا ہے اتنا کسی اور کا نہیں۔ سلیم کو شروع سے حسن عسکری کا تقرب اور ان کی توجہ حاصل رہی۔ عسکری حد درجہ کم آمیز واقع ہوئے تھے نہ خود لوگوں کے قریب آتے تھے نہ لوگوں کو اپنے قریب آنے دیتے تھے۔ اپنے مزاج کی اس خصوصیت کے باوجود وہ سلیم کو اپنے قریب لائے اور ان کی ادبی تعلیم و تربیت پر اس طرح توجہ صرف کی جیسے وہ اس کام کو وہ اپنی زندگی کا ایک نہایت خوش گوار فریضہ تصور کرتے تھے۔ اس لحاظ سے سلیم ان کے شاگرد رشید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ عسکری کے شاگردوں میں ان لوگوں سے زیادہ شاگرد ہیں جنھوں نے برسوں ان کی کلاسوں میں ان سے درس لیا ہے۔

سلیم احمد کو قدرت نے جتنی ذہانت اور صلاحیت ودیعت کی ہے اتنی ان کی نشو و نما نہ ہو سکی۔ ان کے ذاتی حالات اور طرز حیات نے انھیں عسکری جیسے استاد اور سرپرست سے اتنا مستفید نہ ہونے دیا جتنا کہ وہ ہو سکتے تھے۔

ان باتوں کے باوجود حسن عسکری سے جتنا کچھ سلیم احمد نے حاصل کیا ہے اتنا شاید ہی کسی اور نے حاصل کیا ہو۔ بقول سلیمؔ مجھے اعتراف ہے کہ میرؔ اور غالبؔ بلکہ پورے ادب کے بارے میں اگر مجھے

[illegible] ایلیٹ کے پرستار رہے ہیں جب کہ سلیم دوستوفسکی،
او سپنسکی، ڈی ایچ لارنس، پاسکل، کیر کے گورد اور نطشے وغیرہ سے زیادہ متاثر ہیں۔ دونوں کے درمیان ایسے اختلافات بھی رہے جن کی بنا پر عسکری کی آخری دس سالہ زندگی میں دونوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلنا برائے نام رہ گیا تھا۔

ان اختلافات کے باوجود حسن عسکری سے سلیم احمد کی محبت اور عقیدت میں کوئی کمی نہیں آئی۔ سلیم نے یہ کتاب پوری محبت اور عقیدت کے ساتھ لکھی ہے۔ محبت اور عقیدت کا نتیجہ عام طور پر خراجِ تحسین ہوتا ہے نہ کہ تجزیہ و تفہیم کی کوشش۔ یہ کتاب نہ صرف تجزیہ و تفہیم کی ایک اچھی کوشش ہے بلکہ بعض مقامات پر اپنے ممدوح و مرشد سے اختلاف رائے کی قابلِ تعریف جسارت بھی۔

اس کتاب کے لکھنے میں سلیم احمد نے بنیادی طریقہ حسن عسکری ہی سے مستعار لیا ہے۔ یعنی جس طرح عسکری کسی ادیب یا شاعر پر لکھتے وقت اس کے مرکزی مسئلے کے حوالے سے گفتگو کرتے تھے اسی طرح عسکری پر لکھتے وقت سلیم نے ان کے مرکزی مسئلے کو موضوعِ گفتگو بنایا ہے۔ سلیم نے اپنے دوسرے تنقیدی کاموں میں بھی عسکری سے سیکھے ہوئے اس طریقِ کار کو محنت سے برتا ہے۔ ان کے پورے آدمی اور آدھے آدمی کا مسئلہ ان کی تنقیدوں کا بنیادی حوالہ ہے جس سے اس کتاب کے سوا انھوں نے تقریباً ہر جگہ کام لیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ حسن عسکری کا مرکزی مسئلہ کیا تھا۔ اس کتاب کا ذیلی عنوان ہے "آدمی یا انسان"۔ سلیم احمد لکھتے ہیں:

"میں نے حسن عسکری صاحب کا مرکزی مسئلہ 'انسان اور آدمی' کے مسئلے کو قرار دیا ہے۔"

"انسان اور آدمی" عسکری کے ایک نہایت اہم مضمون کا عنوان ہے۔ سلیم احمد کہتے ہیں کہ 'انسان اور آدمی' عسکری صاحب کے مضامین میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ عسکری صاحب نے زندگی، انسان،

تہذیب، اور اپنے زمانے کے بارے میں جو کچھ سوچا ہے اس کی مرکزی روح اس مضمون میں موجود ہے۔ یہ مضمون عسکری صاحب کی تحریروں میں اتنی بنیادی اہمیت کا حامل ہے کہ اگر عسکری صاحب کی تمام تحریریں کسی وجہ سے تلف ہو جائیں اور صرف یہی ایک مضمون باقی رہے تو اس کی مدد سے ان کے پورے نقطۂ نظر کو دوبارہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ خود عسکری صاحب نے 'انسان اور آدمی' کے مسئلے کو اپنی جذباتی اور ذہنی توجہ کا مرکز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس مسئلے کو سمجھے بغیر انسانیت کا مستقبل صدیوں تک مبہم رہے گا۔

انسان اور آدمی، حسن عسکری کا ایک ذاتی مسئلہ بھی ہے اور ان حسابوں ایک اجتماعی یا آفاقی مسئلہ بھی۔ آدمی حیاتیاتی اور جبلّی مخلوق کا مترادف ہے۔ انسان تہذیبی اور اخلاقی وجود کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر شخص کے اندر آدمی بھی ہوتا ہے اور انسان بھی۔ آدمی کا کمال ہمیشہ یہی سمجھا گیا ہے کہ آدمی انسان بن جائے یعنی وہ صرف حیاتیاتی اور جبلّی مخلوق نہ رہے بلکہ اخلاقی اور تہذیبی شخصیت بن جائے۔ یہ کام کتنا دشوار ہے اس کا اندازہ غالبؔ کے اس مصرع سے کیا جا سکتا ہے کہ: آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا۔ ہر دور اور ہر تہذیب میں آدمی کے اندر یہ کشمکش اور یہ جدوجہد ہمیشہ جاری رہی ہے۔ اس کشمکش اور اس جدوجہد کے باوجود اکثریت کے اندر آدمی غالب رہتا ہے اور اقلیت کے اندر انسان ترقی یافتہ ہوتا ہے۔

سلیم کا خیال ہے کہ عسکری کے اندر انسان زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ اسی لیے وہ ان شاعروں اور ادیبوں کی طرف زیادہ رغبت محسوس کرتے تھے جو آدمی کے ترجمان ہیں کیونکہ وہ انسان تھے اور آدمی بننا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں غالبؔ کے مقابلے میں میرؔ زیادہ پسند تھے۔ عسکری کے تجزیے کی رو سے غالبؔ انسان کے ترجمان ہیں اور میرؔ آدمی کے۔ عسکری کے نزدیک میرؔ کی روحانی کشمکش کا ماحصل یہ ہے کہ 'اعلیٰ ترین زندگی کو عام زندگی سے ہم آہنگ کیا جائے'۔ عسکری کی اسی آدمی پرستی (نہ کہ انسان پرستی) نے انھیں فلوبیر اور جوئس کا دلدادہ بنایا۔ فلوبیر اور جوئس کے بارے میں عسکری نے اپنے مضمون "انسان اور آدمی" میں لکھا ہے کہ:

> "فلوبیر ساری عمر متوسط طبقے کے لوگوں سے نفرت کرتا رہا تھا۔ مگر آخر آخر میں جب وہ چھوٹے چھوٹے دکانداروں کو اپنے پورے خاندان سمیت سیر کے لیے جاتے ہوئے دیکھتا تھا تو بڑے تاسف کے ساتھ کہا کرتا تھا کہ شاید یہی لوگ راستی پر ہیں۔ مارسل پروست، جیمز جوئس اور ٹومس مان نے 'شاید' کا لفظ حذف کر دیا ہے بلکہ جوئس نے تو صاف صاف کہا ہے کہ میرے ناول کے آخر میں عام آدمی کی فتح ہوئی۔"

[illegible] ہے۔ سلیم اسے پیش کرتے ہیں کہ ہیرو، اینٹی ہیرو، جو کچھ عسکری صاحب کے ہیروز کی ساری فہرست ان کے اسی مسئلے سے پیدا ہوئی ہے مختصر لفظوں میں عسکری صاحب کا مسئلہ وہی تھا جسے انھوں نے بودلیر اور فلوبیر جیسے لوگوں میں بیان کیا ہے۔

'انسان اور آدمی کی جنگ!'

انسان اور آدمی کی یہی جنگ عسکری کو نہ صرف مشرق و مغرب کے مختلف ادیبوں اور شاعروں کے قریب لے گئی بلکہ اس نے انھیں اسلام تک پہنچایا۔ اس جنگ نے انھیں شریعت اور طریقت کے جھگڑوں میں شریعت کا طرفدار بنایا۔ بقول سلیم "مذہب میں وہ ان لوگوں کے ساتھ ہیں جو شریعت پر زور دیتے ہیں یعنی عام آدمیوں کے طریقے پر"۔ عام آدمی کی طرف ان کی طبیعت کا جھکاؤ انھیں ابن العربی کے اثر سے نکال کر مجدد الف ثانی کے دائرۂ اثر میں لے آتا ہے یعنی وحدت الوجود کے اثر سے نکال کر وحدت الشہود کا قائل بنا دیتا ہے۔ وہ ترقی پسندوں کی طرح عوام پسند نہ تھے۔ ان کے معاملے میں خواص اور عوام کی اصطلاحیں بے محل ہیں۔ البتہ وہ عام آدمی کے قائل اور قدرداں تھے۔ لیکن گوشت پوست کے عام آدمی کے نہیں بلکہ اس عام آدمی کے جس کو 'انسان' ہی کی طرح انھوں نے ایک مجرد تصور بنا لیا تھا۔

سلیم احمد اپنی زیر بحث کتاب میں لکھتے ہیں کہ "اسلام کا ذکر عسکری صاحب کے مضمون (انسان اور آدمی) میں اتنا اچانک اور خلاف توقع آیا ہے کہ پڑھنے والا ہکا بکا رہ جاتا ہے اور یہ فیصلہ نہیں کرسکتا کہ اسے کوئی اہمیت دے یا نہ دے"۔

"انسان اور آدمی" والے مضمون میں اسلام کا ذکر اچانک اور خلاف توقع اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ اس مضمون کے لکھنے سے پہلے عسکری اپنے روحانی تجربات تک بھی اپنے ادبی تجربات ہی کے ذریعے پہنچے تھے۔ بقول انھیں کے :

"... میں اپنے ادبی تجربوں کو اور قسم کے تجربوں سے زیادہ خالص اور گراں قدر سمجھنے لگا ہوں اور زندگی کے متعلق جو کچھ سوچتا یا محسوس کرتا ہوں اس میں ان ادبی تجربات کا ہاتھ ضرور ہوتا ہے۔ چونکہ میرے لیے یہ تجربات انسانی رشتوں سے بھی زیادہ یا کم سے کم ان کے برابر ٹھوس ہیں، اس لیے یہ ادبی تجربات مجھے ایک چھٹی حس کا کام دیتے ہیں یا یوں کہیے کہ ایک مزید جبلت بن کے رہ گئے ہیں۔ اگر میں کہہ دوں کہ میرے ادبی تجربات میری قوت ارادی ہیں تو یہ مبالغہ تو ضرور ہوگا مگر صرف اس قسم کا جس کے بغیر کوئی گہری حقیقت بیان نہیں کی جاسکتی"۔

عسکری کے ادبی تجربات ان کے روحانی تجربات کا وسیلہ سہی لیکن ان کے روحانی سفر کے
مختلف مرحلوں کو بیان کرتے ہوئے سلیم احمد نے جس طرح ان کے مضمون "محسن کاکوروی" کی اہمیت
اور معنویت کو اجاگر کیا ہے (ذاتی طور پر میں سلیم کے اس کام کو ایک تنقیدی کارنامہ سمجھتا ہوں) اس کے
پیش نظر عسکری کے مضمون "انسان اور آدمی" میں اسلام کا ذکر اتنا اچانک اور غیر متوقع نہیں رہتا جتنا
سلیم نے اسے ظاہر کیا ہے۔

عسکری نے "انسان اور آدمی" ۱۹۴۸ء میں لکھا تھا۔ آٹھ سال بعد انھوں نے ۱۹۵۶ء میں
'آدمی اور انسان' لکھا اور ۱۹۵۹ء میں 'محسن کاکوروی'۔

۱۹۴۸ء تک عسکری کو اپنے ادبی تجربات کی مدد سے پتا چلا تھا کہ "انسان اور آدمی میں بہت بڑا
فرق ہے۔ اسی ذریعے سے مجھے یہ بھی اندازہ ہوا ہے کہ اگر لوگوں نے جلد ہی یہ فرق واضح طور سے نہ سمجھا
تو انسانی تہذیب کا مستقبل صدیوں کے لیے مبہم ہو جائے گا....."

عسکری کے نزدیک 'انسان اور آدمی' والے مضمون کا مقصد صرف یہ بتانا تھا کہ: "اگر زندگی کے
ٹھوس تجربات سے آنکھیں بند کرکے انسان کی تعریف متعین کی جائے اور ایک مجرد خیال کو حقیقت سمجھ
لیا جائے تو اس کے نتائج نہ ادب کے لیے خوش گوار ہوں گے نہ زندگی کے لیے...."

دوسرے لفظوں میں عسکری کے اس مضمون کا مقصد اردو کے ادیبوں اور ان ادیبوں کے پڑھنے
والوں کو ارسطو کی سیدھی سادی بات یاد دلانا تھی کہ 'تعمیم تخصیص سے آزاد ہو جائے تو اصول سازی خطرناک
چیز بن جاتی ہے'۔

اس کا الٹ عسکری نے اپنے مضمون 'آدمی اور انسان' میں پیش کیا جس کا مقصد یہ بتانا تھا کہ
'اگر آدمی تعمیم کی ذمہ داری قبول کرنے سے گھبرانے لگے یا ہر قسم کے تجربات سے بس ایک ہی نتیجہ اخذ کرتا
رہے تو تخصیص ایک دلدل بن جاتی ہے'۔

تعمیم و تخصیص کی منطقی اور فلسفیانہ اصطلاحوں سے ہٹ کر دیکھا جائے تو عسکری نے اپنے
مضامین (۱) انسان اور آدمی (۲) آدمی اور انسان، میں انسان سے آدمی تک اور آدمی سے انسان تک کا
اخلاقی اور روحانی سفر طے کیا ہے جس کی تفصیل عسکری کے مضامین میں موجود ہے۔ اور جس تفصیل کی
تشریح آپ سلیم احمد کی اس کتاب میں دیکھیں گے۔

عسکری کے روحانی سفر کو دو مرحلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جب وہ انسان سے
آدمی کی طرف سفر کرتے ہیں۔ دوسرا وہ جب وہ پھر آدمی سے انسان کی طرف لوٹتے ہیں۔

آدمی سے انسان کی طرف سفر کرتے ہوئے جیسا انسان انھیں آنحضرتؐ کی ذات میں نظر آتا ہے
ویسا کہیں اور نظر نہیں آتا۔ آنحضرتؐ کی ذات جس تصور انسان کی نمائندگی کرتی ہے وہ خدا میں بندہ اور

ہوگا۔ ... بہت پہلے شروع
ہوا۔ اس CRYSTALLISATION کا عمل یقیناً بہت پہلے شروع ہوا۔ اس
یہ توجیہ پیش کرتے ہوئے دراصل میں سلیم کے اس استعجاب کی تائید کر رہا ہوں کہ سمجھ میں نہیں آتا
کہ کوئی مسافر آخر میں اپنی منزل پر پہنچتا ہے یا منزل کی طرف لوٹتا ہے؟ عسکری صاحب کو دیکھتے
ہوئے تو یہی پتا چلتا ہے کہ ہر مسافر کی منزل اس کے نقطۂ آغاز میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ عسکری کے
دو بنیادی رویّوں کی حد تک یہ بات بالکل صحیح ہے۔ ان میں سے ایک رویّے کا تعلق اسلام سے ہے
اور دوسرے کا مشرق و مغرب کی آویزش سے۔ مشرق و مغرب کے معاملے میں جو رویّہ انھوں
نے برسوں پہلے اپنے افسانوں کے مجموعے "جزیرے" (۱۹۴۳ء) کے اختتامیہ میں اختیار کر لیا تھا
اسی کی تائید انھوں نے برسوں بعد اپنے مضمون "مشرق و مغرب کی آویزش (اردو ادب میں)" میں کی۔
سلیم احمد، عسکری کے بارے میں یہ لکھنے کو تو لکھ گئے کہ ان کا تصورِ انسان انھیں روایتی اسلام
کی طرف لے گیا اور پھر وہاں سے روایتی تبدیلیوں کی طرف۔ لیکن انھوں نے اس کی وضاحت نہیں کی
کہ روایتی اسلام اور روایتی تبدیلیوں سے ان کی مراد کیا ہے۔ میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ مذہب
کے معاملے میں عسکری اور اُنھی کے اثر سے سلیم احمد دونوں FUNDAMENTALIST
واقع ہوئے ہیں اور اسی لیے یہ دونوں مذہب کے جدید مفسروں کو بڑے شبہ کی نگاہ سے
دیکھتے ہیں۔

سلیم احمد کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ "اپنے مضمون "انسان اور آدمی" میں وہ (عسکری)
اسلام کا ذکر کر چکے تھے۔ مگر یہ ذکر طرزِ احساس میں کسی تبدیلی کے بغیر ہوا تھا۔ محسن کاکوروی کے ذریعے
ان کے طرزِ احساس میں وہ تبدیلی پیدا ہوئی جس کے لیے ادبی تجربہ ہونا شرط تھا۔ اب عسکری صاحب
نے اسلام کو سچ مچ اپنے احساس یا ادبی قوتِ ارادی کے ذریعے محسوس کرنا اور سمجھنا شروع کیا۔

محسن کاکوروی پر عسکری صاحب کے اس مضمون کو میں ان کے سفر کی دوسری منزل کہتا ہوں۔"

اس بات کی نشاندہی سلیم احمد نے کی ہے کہ محسن کاکوروی پر عسکری کا مضمون ایک گم شدہ شاعر کو دوبارہ دریافت کرنے کی سنسنی خیز کوشش نہیں بلکہ اپنی روحانی جستجو میں ایک نئے سفر کا آغاز ہے۔ اسی طرح اس مضمون سے پہلے 'پیروئ مغرب کا انجام' محض اپنے زمانے کی ایک نزاعی بحث میں حصہ لینے کا نتیجہ نہیں بلکہ اپنے زمانے کے ایک بنیادی مسئلے سے دست و گریباں ہونے کی کوشش ہے۔ عسکری پیروئ مغرب کے حق میں تھے۔ لیکن محسن کاکوروی تک پہنچتے پہنچتے وہ پیروئ مغرب کے حق میں نہیں رہے، کیوں؟ اس سوال کا واضح جواب سلیم احمد کی اس کتاب میں موجود ہے۔

ہماری قوم میں اقبال کے بعد عسکری دوسرے شخص ہیں جنھوں نے مغرب سے حد درجہ مستفید ہونے کے باوجود مغرب کو رد کر دیا ہے۔ جنھوں نے اس اعتراف کے باوجود کہ مغربی تہذیب نظر کو خیرہ کر دینے والی تہذیب ہے اپنی نظر کو خیرہ ہونے سے بچالیا ہے اور جنھوں نے مغرب کو مادّی اور سائنسی ترقی کے نقطۂ عروج پر جاتے ہوئے دیکھنے کے باوجود مغرب کو زندگی کی بجائے موت کے گرداب میں چکر کھاتے ہوئے محسوس کیا ہے۔ مغرب کے مائل بہ مرگ ہونے کا اعلان خود اہل مغرب بھی کرتے رہے ہیں اور اہل مشرق میں اقبال اور عسکری جیسے مفکر بھی۔ اس اعلان میں مغرب سے پرہیز کی تلقین بھی پوشیدہ ہے۔ اس طرح کی تلقین کرنے والے اس طرح کی تلقین کر کے اپنے اخلاقی فرائض سے یقیناً سبکدوش ہو جاتے ہوں گے لیکن وہ شاید اس بات کو محسوس نہیں کرتے کہ انسانی تاریخ یا انسانی تقدیر کی بعض منزلیں وہ ہیں جنھیں POINT OF NO RETURN کہتے ہیں۔

یہاں تک آدمی اور انسان کے بارے میں جو کچھ عرض کیا گیا وہ عسکری کا ذاتی مسئلہ تھا جس کی داستان سلیم احمد نے بڑی خوبصورتی سے بیان کی ہے۔ میں صرف چند توضیحی ٹکڑوں کی پیوند کاری کر رہا ہوں۔ جیسا کہ شروع میں کہا گیا 'آدمی یا انسان' عسکری کا ذاتی مسئلہ بھی تھا اور ان کے نقطۂ نظر سے انسانی یا آفاقی مسئلہ بھی۔ عسکری اپنے پہلے مضمون 'انسان اور آدمی' میں روسو کے تصورِ انسان سے پنجہ آزما ہوئے تھے جسے سوویت ادب اور سوویت ادب کے اثر سے ترقی پسند تحریک نے عام کیا۔ یہی وجہ ہے کہ عسکری کے مضمون کو روسی ادب اور ترقی پسندی پر حملہ تصور کیا گیا۔ وہ اپنے دوسرے مضمون 'آدمی اور انسان' میں امریکہ کے تصورِ انسان سے متصادم ہوئے تھے۔ سچے ادب کی تخلیق کے لیے وہ اشتراکی انسان اور امریکی انسان ان دونوں تصورات کو مضر سمجھتے تھے بلکہ امریکی انسان کے تصور کو اشتراکی انسان کے تصور سے بھی زیادہ مضر تصور کرتے تھے۔

یہاں ایک بات کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ عسکری نے جب موجودہ روس کے اشتراکی

ادب اور مارکسی تنقید میں روسو کا انسان مندانہ ذکر کہیں نظر نہیں آتا لیکن اس میں شک نہیں کہ روسی ادب انسان کے جس تصور کو لے کر چلا وہ روسو کے انسان سے صدفی صد مشابہ ضرور ہے۔ اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ روسی ادب اصطلاحاً انسان کی بجائے عوام کا قائل نظر آتا ہے گو اس کے 'عوام' کی ساری خصوصیات وہی ہیں جو روسو کے انسان کی ہیں یا انسان کے اعلیٰ سے اعلیٰ تصور کی۔ عام آدمی یا عوام کو اس طرح GLORIFY کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ اس کے بعد یوٹوپیا کی تخلیق ناگزیر بن جاتی ہے اور ادب کی تخلیق ناممکن۔

ایک سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ روسو کا تصورِ انسان جس میں عسکری نے سو کیڑے نکالے ہیں دنیا کے ایک ممتاز فلسفی کا تصورِ انسان ہے۔ لیکن جب وہ تصورِ انسان اس درجہ ناقص اور مضر ہے تو اسے دنیا کی ایک عظیم تحریک (ترقی پسند تحریک) نے کیوں کر اپنا لیا؟

قصہ یہ ہے کہ وہ مغربی ادب کا رومانی انسان ہو یا روسی ادب کا اشتراکی انسان یا امریکی ادب کا جمہوری انسان، انسان کے یہ سارے تصورات اپنے سارے نقائص کے باوجود اپنے اپنے دور میں مقبول رہے ہیں۔ ان تصورات کی مقبولیت میں عام آدمیوں کی خوش گمانیوں اور خود فریبیوں کے علاوہ ان تصورات کے مفکروں کے زورِ قلم کو بڑا دخل رہا ہے جس کی بنا پر مجھے ایسا محسوس ہوتا رہا ہے کہ فلسفیوں کے دعوے بہت کمزور ہوتے ہیں اور ان کے دلائل بہت مضبوط۔ ان کے دعووں کی کمزوریاں اس وقت واضح ہونا شروع ہوتی ہیں جب بقول شوق لکھنوی:

زہرِ غم کر چکا تھا اپنا کام۔

اردو ادب میں یہ بات تو پہلے پہل ترقی پسند تحریک ہی کے اثر سے ہمارے شعور میں آئی کہ شعر و ادب کا اقتصادیات سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جس ملک یا معاشرے کا اقتصادی ڈھانچا جیسا ہوگا وہاں کا شعر و ادب بھی ویسا ہی ہوگا۔ اس ادب کی ساری ادبی روایات اور فکری اقدار وہاں کے اقتصادی ڈھانچے ہی سے نمو پذیر ہوں گی۔ مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق انسانی زندگی کے تمام ادارے کسی قوم یا ملک کے مخصوص اقتصادی نظام سے برآمد ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے ادب اقتصادیات جیسی غیر ادبی چیز سے اتنا بے تعلق نہیں ہوتا جتنا کہ وہ سمجھا جاتا رہا ہے۔

'انسان اور آدمی' سے متعلق عسکری کے مضمون نے ہمارے شعور میں پہلی مرتبہ یہ اضافہ بھی کیا کہ ہر عہد کے تصورِ انسان کی تخلیق میں اس عہد کی سیاسیات کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے۔ عسکری لکھتے ہیں:

"آدمی کو سمجھنے کی کوشش دو قسم کے لوگ کرتے ہیں۔ ایک تو حکمران، دوسرے فن کار۔ یہ دونوں سمجھنے کے الگ الگ طریقے استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں قسموں کے علاوہ ایک تیسری قسم پیغمبروں کی بھی ہے۔ پیغمبروں میں حکمران کی نظر بھی ہوتی ہے اور فن کار کی بھی۔ ان کے اندر نہ تو حکمرانوں کا سا افادیت پرستانہ تیقن ہوتا ہے نہ فنکاروں کا سا حقیقت پرستانہ تشکک۔ ان کی شخصیت ان دونوں سے کہیں زیادہ متوازن ہوتی ہے۔ مگر اس مضمون میں ہم پیغمبروں کے متعلق غور نہیں کریں گے۔"

عسکری آگے چل کر لکھتے ہیں:

"حکمران اور فن کار کی صلاحیتیں ایسی چیزیں نہیں ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ اور بے واسطہ رہتی ہوں۔ حکمران کی شخصیت میں تھوڑا بہت عنصر فن کار کا بھی ہو سکتا ہے اور اسی طرح فن کار میں حکمران کا۔"

"....جب فنکار آدمیوں کی طرف توجہ کرتا ہے تو اس کا کوئی ایسا افادی مقصد نہیں ہوتا جس سے فوری نتائج کی امید ہو۔ اسی لیے اس کی تخلیق میں آدمی ہمیشہ آدمی رہتا ہے۔ یہ فن کار کی مجبوری ہے۔ آدمی اور فنکار کے درمیان مقصد حائل ہو جاتا ہے۔ اس لیے حکمران کو انسان ایجاد کرنا پڑتا ہے۔ یہ حکمران کی ضرورت ہے.... انسان حکمرانوں کی اس حسرت ناک خواہش کا نام ہے کہ اگر آدمی اس قسم کا ہوتا تو ہمیں اس کی تنظیم و ترتیب میں بڑی آسانی رہتی۔"

عسکری کے مضمون 'آدمی اور انسان' (جو 'انسان اور آدمی' کے آٹھ سال بعد لکھا گیا) پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فن کار کی طرح حکمران کسی مخصوص تصورِ انسان سے کیوں دلچسپی لیتا ہے اور فنکار کے برعکس حکمران اپنے پسندیدہ تصورِ انسان کو اپنانے اور پھیلانے کے لیے کیا کچھ دھاندلیاں کرتا ہے۔ غالباً یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ دھاندلی اور حکمرانی ایک ہی آرٹ کے دو نام ہیں۔

انسان اور آدمی کی بحث کے سلسلے میں عسکری 'پیروئ مغربی' کے مسئلے سے لے کر مشرق و مغرب کی آویزش کے مسئلے تک پہنچے لیکن انھوں نے کہیں مشرقی انسان اور مغربی انسان کی بحث نہیں اٹھائی۔ جب وہ مشرق و مغرب کی آویزش کی بات کرتے ہیں تو مشرق و مغرب سے ان کی مراد مشرقی تہذیب اور مغربی تہذیب ہوتی ہے۔ جن کے ملاپ کو ایک طرف وہ اسپنگلر کے نظریے کی رو سے ناممکن دکھاتے ہیں اور دوسری طرف اپنے اس خیال کی رو سے کہ مشرق و مغرب کا تصورِ حقیقت ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں امتزاج ممکن ہی نہیں۔

عسکری نے مشرق و مغرب کے اتصال و انفصال کا تجزیہ جس طرح کیا ہے اس سے نتیجہ نکلتا

ہے کہ تہذیبی سطح پر :

۱۔ ہمارے لیے پوری مشرقیت پر قائم رہنا ممکن نہیں۔

۲۔ ہمارے لیے پورا مغربی بن جانا ممکن نہیں۔

۳۔ مشرقیت اور مغربیت کا امتزاج بھی ممکن نہیں۔

اور ادبی سطح پر اس صورت حال کا نتیجہ یوں نکلتا ہے کہ :

۱۔ اگر ہم مشرقی رہنا چاہیں اور مشرقی ادب پیدا کرنا چاہیں تو یہ ممکن نہیں کیونکہ ہمارے معاشرے میں مغربیت اتنی آ گئی ہے کہ مشرقیت دم توڑ رہی ہے۔

۲۔ اگر ہم مغربی ادب کی پیروی میں مغرب جیسا ادب پیدا کر بھی لیں تو اس کا انجام موت ہے کیونکہ خود مغرب موت کے گرداب میں ہے۔

۳۔ اگر مغرب کو رد کرکے اس مشرق کی طرف لوٹنا چاہیں جو پیروئ مغرب سے پہلے تھا تو اس کا راستہ بند ہو چکا ہے۔

ان حالات کے پیش نظر سلیم احمد کا سوال یہ ہے کہ پھر کیا کریں۔ سلیم بتاتے ہیں کہ 'میں نے یہ سوال عسکری صاحب کی زندگی میں ان سے پوچھا تھا۔ زبانی بھی اور تحریری بھی۔ تحریری کا تو انھوں نے جواب نہیں دیا۔ لیکن زبانی کہا تھا۔ نماز پڑھو!

سلیم نے عسکری کے اس انتہائی 'معنی خیز' جواب کے جواب میں اچھا گھا کہ 'مغرب نے ہمارے عقیدے خراب کر دیے۔ مغرب نے ہمارا اخلاق خراب کر دیا۔ مغرب نے ہماری معاشرت خراب کر دی۔ معلوم نہیں اتنی بہت سی خرابیوں میں ہماری نماز بھی ٹھیک ہوتی ہے یا نہیں'۔

'نماز پڑھو' عسکری کے اس جواب کو ان کے لاجواب ہونے پر محمول کرتے ہوئے سلیم ہمیں عسکری کے تصور روایت کی طرف لے جاتے ہیں جو ایک باریک مابعدالطبیعیاتی تصور ہے۔ اس تصور کی وضاحت کے بعد (جسے سلیم کی صاف شفاف نثر کے باوجود سمجھنا آسان نہیں) سلیم پھر متذکرہ تین سوال اٹھاتے ہیں :

۱۔ کیا مشرق کو قائم رکھا جا سکتا ہے؟

۲۔ کیا مغرب کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟

۳۔ کیا دونوں کا امتزاج ممکن ہے؟

رینے گینوں کے خیالات کی روشنی میں سلیم کہتے ہیں کہ "اب ہمارے تینوں سوالوں کا جواب ایک ہے۔ مغرب کو اختیار کرنا باطل کو اختیار کرنا ہے۔ دونوں کی آمیزش کے معنی حق اور باطل کو ملانا ہے جو باطل کا کام ہے۔ مشرق کو قائم رکھنے کے معنی حق کو حق سمجھنا اور باطل کو باطل سمجھنا اور دونوں کے

میں جو تنقیدی خدمات انجام دی ہیں اُن کا الگ الگ مطالعہ پیش کیا جائے اور ان کے خیالات و نظریات کے تفصیلی تجزیے کی ذمہ داری اٹھائی جائے۔ انھیں انسانی تقدیر کی تفتیش اور انسانی اقدار کی تخلیق سے جو گہری دلچسپی تھی اس پر سلیم احمد بھرپور روشنی ڈال چکے ہیں۔ اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ انھوں نے ادبی اور فکری موضوعات پر جو مضامین لکھے ہیں ان میں ان کے خیالات اور نظریات کی صحت تجزیے کی تاب لاتی ہے یا نہیں۔ وہ کہاں تک کسی کے ادب یا کسی کی شاعری کے اصل معنی کو سمجھنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اور کہاں کہاں کسی ادیب یا شاعر کو اپنے پسندیدہ معنی پہنا گئے ہیں۔ ان کی REVALUATION سے کس حد تک اتفاق ممکن ہے اور کس حد تک اختلاف ضروری ہے۔ ادب سے مذہب کی طرف ان کا سفر کیا معنی رکھتا ہے اور جدید سے قدیم کی طرف ان کی مراجعت کے مرکزی اسباب کیا تھے۔ انھوں نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز ایک افسانہ نگار کی حیثیت سے کیا تھا۔ بعد میں انھوں نے افسانہ نگاری ترک کر دی۔ افسانوں اور ناولوں پر انھوں نے تنقیدی مضامین بھی زیادہ نہیں لکھے۔ لیکن وہ فکشن کے بڑے بالغ نظر اور حساس نقاد تھے۔ فکشن پر ان کی تنقید ایک الگ باب بن سکتی ہے۔ مظفر علی سید نے ایک حالیہ ملاقات میں مجھے بتایا کہ وہ فکشن سے متعلق عسکری کی تنقیدی تحریروں کو یکجا کر رہے ہیں۔ عسکری پر گفتگو کے دوران انھوں نے ایک اور دلچسپ بات کہی کہ پروفیسر اسمتھ نے اپنی کتاب "اسلام ان ماڈرن انڈیا" کو اس جملے پر ختم کیا ہے کہ "اب اسلام پر صرف اس شخص کی باتیں سننے کے قابل ہوں گی جو اپنی گفتگو وہاں سے شروع کرے جہاں اقبال نے اسے چھوڑا ہے۔" مظفر علی سید کا خیال ہے کہ عسکری، اسمتھ کے اسی چیلنج کا جواب ہیں۔ کیا مناسب نہ ہوگا کہ عسکری کے مطالعے میں اب جو کام سلیم احمد سے بچ رہے ہیں انھیں مظفر علی سید انجام دیں۔ آخر ان پر بھی تو عسکری کے خصوصی حقوق ہیں!

محمد حسن عسکری
آدمی یا انسان؟

محمد حسن عسکری کی شخصیت اپنی ذہانت و فطانت، علمیت اور بصیرت، گہرائی اور گیرائی اور وسعت و عظمت کے لحاظ سے جدید اردو ادب میں ایک نادر و نایاب چیز ہے۔ انسانی روح اور نفسِ انسانی کے مطالبات کیا ہیں۔ انسان کس طرح حقیقی معنوں میں انسان بنتا ہے۔ انسانوں کے باہمی رشتے کیا ہیں۔ کائنات میں انسان کا مقام کیا ہے۔ ان سب چیزوں کا جیسا شعور محمد حسن عسکری کو تھا، اردو کے کسی اور ادیب کو نصیب نہیں ہوا۔ محمد حسن عسکری نے جو کچھ لکھا ہے وہ اُن کے اسی شعور کی دین ہے۔ میر، فراق، حالی، جرأت اور مغرب کے بہت سے ادیبوں اور شاعروں پر عسکری کی تنقید اُن کے اسی شعور کی پیداوار ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے محمد حسن عسکری نے اپنی رُوح کو انسانیت کی تجربہ گاہ بنا لیا تھا اور اس کے اندر بیٹھ کر وہ ہر وقت یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے کہ انسانی ہستی اپنی تمام قوتوں اور کمزوریوں کے ساتھ کیا چیز ہے اور کائنات میں اس کا مقام اور تقدیر کیا ہے۔ یہ سوال ایسے نہیں ہیں جو ہر کس و ناکس کو سڑک پر پڑے مل جائیں۔ عسکری کے یہ سوال خود عسکری کے تجربات سے پیدا ہوئے تھے اور اُن کا جیسا جواب عسکری نے دیا ہے وہ عسکری کے سوا اور کوئی نہ دے سکتا تھا۔

یوں بظاہر عسکری صاحب ایک ایسے انسان تھے جن کا دُوسروں سے تعلق نہ ہونے کے برابر تھا۔ وہ عزلت گزینی کی زندگی بسر کرتے تھے اور اپنے چند دوستوں اور شاگردوں کے سوا ان کا کسی سے تعلق نہیں تھا لیکن حقیقت اس کے بالکل برعکس یہ ہے کہ عسکری تعلق کے سوا اور کچھ نہیں تھے۔ عام آدمیوں کی زندگی، اس کے چھوٹے چھوٹے مطالبات کا احساس، انسانوں کا آپس میں رشتہ اور اس کے تقاضوں کا خیال، انسانی کمزوریوں کا احترام، یہ سب چیزیں جیسی محمد حسن عسکری میں موجود تھیں، اس کی کوئی دوسری مثال کم از کم میرے سامنے موجود نہیں ہے۔ عسکری تو نام ہی زندگی کے احترام کا تھا، اور زندگی بھی وہ جو ہم آپ جیسے عام آدمیوں کے تجربے میں آتی ہے۔ دنیا سے اپنی بظاہر علٰحدگی کے باوجود عسکری دنیا سے کبھی الگ نہیں ہوئے نہ انسانوں سے۔ دوسروں سے رشتہ جوڑنے اور اس رشتے کو اپنی رُوح میں اتار لینے کی جیسی سچی خواہش عسکری میں موجود تھی، اس کے بغیر عسکری کی تحریریں وجود میں نہیں آسکتی تھیں۔ عسکری تو اپنے ایک ایک جملے میں صرف ایک ہی بات کہتے نظر آتے ہیں۔ بقول رومی: "اصل تہذیب احترام آدمی ست"۔ وہ آدمی کو جاننا چاہتے تھے۔ اور جان کر بغیر کسی شرط کے اپنے گلے سے لگا لینا چاہتے تھے۔ انسان اور زندگی کی یہ قبولیت اردو ادب کی تاریخ میں صرف دو آدمیوں کو نصیب ہوئی، یا میر کو یا محمد حسن عسکری کو۔ اور میر کی طرح محمد حسن عسکری کو انسانوں کی وُہ معرفت بھی حاصل تھی جو انسانی شعور کی تاریخ میں ہمیشہ درجۂ اوّل کی چیز سمجھی گئی ہے۔ وہ جس انسان پر نظر ڈالتے تھے اس کی روح کی گہرائیوں میں اُتر جاتے تھے۔ وہ نفس انسانی کو اس طرح دیکھتے تھے جیسے شفاف پانی میں زمین کی تہ نظر آتی ہے۔ وہ صرف دیکھتے ہی نہیں تھے، جو کچھ دیکھتے تھے خود بن جاتے تھے۔ مجھے تو کبھی کبھی ایسا گمان گزرتا ہے کہ جیسے محمد حسن عسکری یہ بھی جانتے تھے کہ پودے کیسے زندہ رہ سکتے ہیں اور ذرّوں میں ہستی کا کون سا قانون عمل کرتا ہے۔

ایک زمانے میں محمد حسن عسکری نے ہم عصر ادیبوں کے کچھ خاکے لکھے تھے۔ ان میں عسکری صاحب کی بصیرت تو خیر موجود تھی لیکن مجھے ایک چیز کی کمی کا احساس ہوا۔ میں نے عسکری صاحب سے اپنے احساس کو چھپایا نہیں اور ان سے کہا آپ خاکہ نگاری نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ میرے نزدیک یہ تھی کہ عسکری صاحب جذبے کے اظہار سے ڈرتے تھے یا اسے اپنی کمزوری پر محمول کرتے تھے۔ لیکن جب عسکری نے منٹو پر مضامین لکھے تو مجھے معلوم ہوا کہ سچے جذبے کا اظہار کیسے کہتے ہیں۔ میں اُردو میں سوانح نگاری کی تاریخ سے واقف نہیں ہوں۔ مجھے واقعات کی کھتونی سے کوئی دلچسپی نہیں لیکن سوانح نگاری کا مطلب اگر کسی انسان کی رُوح میں اُتر جانا ہے تو منٹو پر عسکری کے مضامین اس عمل کے شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان مضامین میں عسکری صاحب نے یہ ثابت کر دیا کہ جذبہ بھی آگہی کے عمل کا ایک حصہ ہے اور کھرے جذبے کے معنی کھری آگہی کے

سوا اور کچھ نہیں۔ عسکری صاحب نے منٹو کو جس طرح دیکھا شاید منٹو بھی خود کو نہیں دیکھ سکتا تھا۔
عسکری صاحب نے منٹو کو جینے کا ایک اسلوب کہا ہے۔ یہ بات منٹو کے علاوہ کسی اور کے بارے
میں کہی جا سکتی ہے تو محمد حسن عسکری کے بارے میں۔ اور عسکری میں ایک اور چیز تھی جو منٹو میں نہیں تھی۔
"منٹو میں اگر کوئی خامی تھی" عسکری صاحب لکھتے ہیں "تو یہ کہ اس کے پاس احساسات تو بہت تھے،
لیکن انھیں ترتیب دینے اور انضباط میں لانے کی صلاحیت قوی نہیں تھی"۔ عسکری اور منٹو میں یہ
فرق ہے کہ عسکری میں یہ صلاحیت بھی بدرجۂ اتم موجود تھی بلکہ اردو ادب کو "مختلف اور متنوع احساسات
کو سہارنے" اور انھیں ایک مرکز پر لانے کی جیسی آگاہی عسکری صاحب نے دی وہ کوئی اور تو
کیا فراق صاحب بھی نہیں دے سکے۔ البتہ اس فرق کے ساتھ عسکری صاحب نے یہ تسلیم کر لیا ہے
کہ "منٹو کی ساری زندگی اس کے احساسات میں تھی۔ میں یہ درجہ کبھی حاصل نہ کر سکا۔" میں اسے
انکسار نہیں سمجھتا۔ یہ انکسار نہیں خود آگاہی کی وہ منزل ہے جس کے بغیر ادیب تو بہت سے بن جاتے ہیں
محمد حسن عسکری کوئی نہیں بنتا۔ عسکری صاحب نے منٹو میں "تعلق" اور "بے تعلقی" کی ایک ایسی قوت
ڈھونڈی ہے جس کے بغیر منٹو جیسا سچا فن کار وجود میں نہیں آ سکتا۔ "یوں تو جو چیز بھی سامنے آئے
منٹو اس سے فوراً تعلق پیدا کر لیتا تھا۔ لیکن اس کی بے تعلقی ایک ہیبت ناک چیز تھی۔ بنیادی طور
سے منٹو ایک تنہا آدمی تھا"۔ ویسا تنہا آدمی نہیں جس کا پروپیگنڈہ ہمارے ادب میں روز ہوتا رہتا ہے
بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ "اس کے اندر ایک ایسا مرکز تھا جہاں تک کوئی نہیں پہنچ سکتا تھا۔"
عسکری صاحب کہتے ہیں "منٹو کی جان یہی مرکز تھا۔" عسکری صاحب نے یہ بات اس لیے جانی
کہ یہ تعلق اور بے تعلقی خود عسکری صاحب کی رُوح میں موجود ہے اور وہ ذاتی تجربے سے جانتے ہیں
کہ اس کے معنی کیا ہیں۔ عسکری صاحب نے منٹو پر جس طرح لکھا ہے وہ ایک ادیب کا دُوسرے
ادیب پر ردِ عمل نہیں ہے۔ منٹو عسکری کے لیے دُوسرا ادیب نہیں تھا۔ مجھے تو لگتا ہے جیسے
منٹو عسکری کا ہم زاد تھا، عسکری صاحب کی ایک ایسی قوت جس کے بعد عسکری صاحب تنہا
رہ گئے۔ منٹو پر عسکری صاحب کے مضامین اسی احساسِ تنہائی کا اعتراف نامہ ہیں۔ مجھے
ان مضامین میں ایک ایسا سناٹا گونجتا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی ریگستان میں آواز لگا رہا ہو۔

مجھے احساس ہے کہ میں ایک بہت چھوٹا آدمی ہوں۔ میں عسکری صاحب کو
جاننے کا دعویٰ کیسے کروں۔ میں عسکری صاحب پر کچھ کہتا ہوں تو اس کی وجہ صرف اتنی ہے کہ عسکری
صاحب نے میرے جیسے چھوٹے آدمی میں بھی وہ خود اعتمادی پیدا کی جس کے بغیر میں کچھ لکھتا تو کیا زندہ
بھی نہیں رہ سکتا تھا۔ بہر حال عسکری صاحب اس شخصیت کے ساتھ اردو ادب میں ایک روحانی
سفر کا استعارہ ہیں۔

ہمیں ان کی شخصیت بھی سمجھنا ہے اور ان کے سفر کو بھی۔ وہ ۳۶ء کی تحریک سے وابستہ تھے۔ کچھ دن ترقی پسند بھی سمجھے گئے۔ اس کے بعد ان کی نصف زندگی اردو ادب کو وہ راہیں سمجھانے میں گزری جس کے بغیر کوئی ادب سچا ادب نہیں کہلا سکتا۔ عسکری صاحب اپنی نصف زندگی میں پیروئ مغرب کے سب سے بڑے مبلغ کی حیثیت سے جانے گئے۔ اردو ادب نے مغربی ادب کے بارے میں جو دو چار باتیں سیکھی ہیں، وہ عسکری کے ذریعے سیکھی ہیں اور عسکری نے مغربی ادب کے جو نام متعارف کرائے تھے وہ ابھی تک ہمارے ذہن کا واحد اثاثہ ہیں لیکن اس کے بعد عسکری صاحب کی زندگی اور شعور میں ایک بہت بڑی تبدیلی پیدا ہوئی۔ وہ مغرب کے خلاف ہو گئے اور پیرویِ مغرب کو ایک سعیِ لاحاصل سمجھنے لگے بلکہ اس کے ہر اثر کو رد کرنا ان کی زندگی کا مشن بن گیا۔ انھوں نے ہمیں جس ادب کی پرستش سکھائی تھی ایک وقت آیا جب انھوں نے اسے "سڑک کا غل غپاڑہ" کہہ کر مسترد کر دیا اور جن بتوں کو انھوں نے سب سے اونچے سنگھاسنوں پر بٹھایا تھا خود اپنے ہاتھوں سے انھیں توڑنے پھوڑنے لگے۔ یہ تبدیلی عسکری صاحب میں کیوں آئی۔ کیا یہ ان کے سفر کا لازمی حصہ تھی۔ کیا ان کے تجربات اور شعور کی نوعیت ایسی تھی کہ وہ اس منزل پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے تھے یا پھر کوئی ایسی تبدیلی تھی جو محض اتفاقات سے پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ سب باتیں ہمارے سمجھنے کی ہیں۔ عسکری صاحب کی تبدیلی کی نوعیت اور اس کی معنویت کو سمجھے بغیر ہم زندگی اور عصرِ حاضر کی ایک بہت بڑی آگہی سے محروم رہیں گے۔ ہم نے عسکری صاحب کا مرکزی مسئلہ "انسان اور آدمی" کے مسئلے کو قرار دیا ہے۔ آیئے اس کی روشنی میں یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ عسکری کی تبدیلی کس طرح واقع ہوئی۔ اور اس کے پیچھے ان کے تجربات اور شعور کے کون سے تقاضے کام کر رہے تھے۔ عسکری صاحب جیسا آدمی جب بدلتا ہے تو جغرافیائی تبدیلیوں کی طرح ایک بہت بڑے طبقات الارضی انقلاب کی خبر دیتا ہے۔ یہ انقلاب کیا ہے اسے جانے بغیر ہم اپنے آپ کو سمجھ سکیں گے نہ اپنے زمانے کو۔

۱

"انسان اور آدمی" ـــــــ عسکری صاحب کے مضامین میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ عسکری صاحب نے زندگی، انسان، تہذیب اور اپنے زمانے کے بارے میں جو کچھ سوچا ہے اس کی مرکزی رُوح اس مضمون میں موجود ہے۔ یہ مضمون عسکری صاحب کی تحریروں میں اتنی بنیادی اہمیت کا حامل ہے کہ اگر عسکری صاحب کی تمام تحریریں کسی وجہ سے تلف ہو جائیں اور صرف یہی ایک مضمون باقی رہے تو اس کی مدد سے ان کے پُورے نقطۂ نظر کو دوبارہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔
خود عسکری صاحب نے "انسان اور آدمی" کے مسئلے کو اپنی جذباتی اور ذہنی توجہ کا محور قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس مسئلہ کو پُوری طرح سمجھے بغیر انسانیت کا مستقبل صدیوں تک مبہم رہے گا۔ میں عسکری صاحب کے مطالعے کا آغاز اُن کے اُسی مضمون سے کرنا چاہتا ہوں۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم عسکری صاحب کے مضمون کو ہاتھ لگائیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ "انسان اور آدمی" کے بارے میں خود اپنے تاثرات کا جائزہ لیں۔ ہم انسان اور آدمی سے کیا سمجھتے ہیں۔ ذاتی طور پر میرے تاثرات کیا ہیں اسے میں اوسپنسکی کی مدد سے بیان کر سکتا ہوں۔ اوسپنسکی نے لکھا ہے کہ آدمی دو قسم کے اثرات کے تحت زندگی بسر کرتا ہے۔

ایک قسم کے اثرات وُہ ہیں جو اسے زندگی سے حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً بھوک، نیند، موت، حیاتیاتی اور جبلّی ضرورتیں۔ اور دُوسری قسم کے اثرات وہ جو اُسے تہذیب سے حاصل ہوتے ہیں مثلاً عقیدے، نظریات، اخلاقی تصورات، شعروادب وغیرہ۔ اوسپنسکی کے نزدیک یہ دونوں اثرات مل کر آدمی کی تشکیل کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے اثرات وُہ اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے۔ دوسری قسم کے اثرات اپنے ماحول سے اخذ کرتا ہے۔ پہلی قسم کے اثرات وہبی ہوتے ہیں، دوسری قسم کے اکتسابی۔ اوسپنسکی پہلی قسم کے اثرات کے مجموعے کو جوہر کہتا ہے۔ دوسری قسم کے اثرات کے مجموعے کو شخصیت۔ اب آدمی کے ارتقا کے لیے ضروری ہے کہ اس کا جوہر اور شخصیت بیک وقت ترقی کریں اور ایک دُوسرے سے ہم آہنگی میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوں۔ لیکن بدقسمتی سے عملاً ایسا نہیں ہوتا۔ بعض لوگوں میں جوہر کا غلبہ ہو جاتا ہے، بعض لوگوں میں شخصیت کا۔ کچھ لوگوں میں جوہر اتنا بڑھ جاتا ہے کہ شخصیت دب کر رہ جاتی ہے۔ کچھ لوگوں میں شخصیت اتنی بڑھ جاتی ہے کہ جوہر ٹھٹھر کر رہ جاتا ہے۔ اب اوسپنسکی کے نزدیک انسانیت کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ آدمی اپنے جوہر اور شخصیت دونوں کی ہم آہنگ ترقی کیسے حاصل کرے؟ لیجیے اب اس عبارت میں جوہر اور شخصیت کے الفاظ ہٹا کر ان کی جگہ محمد حسن عسکری کے الفاظ رکھ دیجیے۔ آدمی اور انسان —— جوہر آدمی کے مترادف ہے یعنی وہ جبلّی، حیاتیاتی، وہبی وجود جو ہم سب میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔ اور انسان وہ معتقداتی، اخلاقی، تصوراتی وجود ہے جو ہم تہذیب سے اخذ کرتے ہیں۔ یُوں ہمارے اندر انسان اور آدمی بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ اس فرق کے ساتھ کچھ لوگوں میں آدمی کا غلبہ ہوتا ہے کچھ لوگوں میں انسان کا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا عسکری صاحب بھی انسان اور آدمی سے یہی سمجھتے ہیں؟

آئیے عسکری صاحب کے مضمون کے ساتھ قدم بہ قدم چل کر ان کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ عسکری صاحب ایک جگہ انسان کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "انسان گوشت پوست کے آدمی کا نام نہیں ہے۔ یہ صرف آدمی کا سایہ ہے۔ ایک مطلق و مجرّد تصور ہے جو مختلف حکمرانوں کے ساتھ بدلتا جاتا ہے، اور جس کی صفات حکمرانوں کی ضرورتیں متعین کرتی ہیں۔ انسان حکمرانوں کی اس حسرتناک خواہش کا نام ہے کہ اگر آدمی اس قسم کا ہوتا تو ہمیں اس کی تنظیم و ترتیب میں بڑی آسانی رہتی۔" اس اقتباس میں اگر "گوشت پوست کا جیتا جاگتا آدمی" جبلّی، حیاتیاتی، وہبی وجود کے مترادف ہے تو انسان سے ہر وہ تصور مراد ہے جس سے اس وجود کی تنظیم و ترتیب کی جا سکتی ہے یا کم از کم جس کی مدد سے اس کی تنظیم و ترتیب میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ عسکری صاحب نے تنظیم و ترتیب کی اس خواہش کو حکمرانوں سے منسوب کیا ہے، اس لیے ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ حکمرانوں سے عسکری صاحب کی کیا مراد ہے۔ "حکمرانوں سے میری مراد" عسکری صاحب

لکھتے ہیں "صرف بادشاہ یا آمر نہیں ہیں بلکہ جمہوری رہنما، سماجی مصلحین، اجتماعی زندگی کے بارے میں سوچنے والے فلسفی، ان سب کو میں نے حکمرانوں میں شامل کیا ہے"۔ اس کی مزید تشریح عسکری صاحب نے ان الفاظ میں کی ہے "یعنی وہ تمام لوگ جو چاہتے ہیں کہ آدمی ایک خاص طریقے سے زندگی بسر کریں"۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا پیغمبر بھی ان لوگوں میں شامل ہیں، کیونکہ پیغمبر بھی تو آخر یہی چاہتے ہیں کہ آدمی ایک خاص طریقے سے زندگی بسر کریں۔ عسکری صاحب کے ذہن میں بھی یہ سوال آتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایک معذرت بھی "انسانیت کی پوری تاریخ میں معدودے چند پیغمبر ہوئے ہیں اور یہاں ہم عام آدمیوں کے نقطۂ نظر سے سوچ رہے ہیں۔ پھر پیغمبروں کی شخصیت کو سمجھنے کے لیے غیر معمولی بصیرت درکار ہے جس کا میں دعویٰ نہیں کر سکتا"۔ یہ معذرت افسوس ہے کہ مسئلے کو سلجھاتی نہیں کیونکہ مذہب "آدمی" کو "انسان" بنانے کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اور مذہب سے اپنا حساب صاف کیے بغیر ہم آگے نہیں بڑھ سکتے۔

بہرحال اس مسئلے کو یہیں چھوڑ کر آئیے حکمرانوں اور فنکاروں کے فرق پر غور کریں۔ عسکری صاحب دونوں کے فرق کو اس طرح بیان کرتے ہیں "جب یہ لوگ (حکمران) آدمیوں کو سمجھنا چاہتے ہیں تو ان کے سامنے ایک مقصد ہوتا ہے۔ ان کی تفتیش ایک مخصوص اور واضح افادیت پر مبنی ہوتی ہے اس کے برخلاف فنکار جب آدمیوں کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کا کوئی واضح مقصد نہیں ہوتا"۔ اس اقتباس میں آدمی کا لفظ جمع میں بدل گیا ہے اور یہ ایک بہت بڑی تبدیلی ہے۔ اوپر کی بحث میں ہم یہ فرض کر کے چلے تھے کہ آدمی اور انسان ایک ہی وجود کے دو حصے ہیں۔ آدمی جبلی، حیاتیاتی، وہبی حصہ ہے اور انسان معتقداتی، اخلاقی، تہذیبی حصہ۔ لیکن اب آدمیوں کے ذکر سے یہ الجھن پیدا ہوتی ہے کہ آدمی اور انسان ایک ہی وجود کے دو حصے ہیں یا دو علیحدہ قسم کے وجود ہیں؟ عسکری صاحب کے مضمون میں یہ الجھن قدم قدم پر موجود ہے۔ وہ کبھی آدمی سے جبلی، حیاتیاتی، وہبی وجود مراد لیتے ہیں جو ہم سب میں مشترک ہے اور کہیں ان کا آدمی ایک علیحدہ وجود بن جاتا ہے۔ ان دونوں تصورات کے نمونے ملاحظہ فرمائیے ——— "انسان تو بودلیئر کو اپنے پیش رو فلسفیوں، ادیبوں اور شاعروں سے ورثے میں ملا تھا اور آدمی خود اس کے اندر موجود تھا"۔ یہاں انسان اور آدمی ایک ہی وجود (بودلیئر) میں موجود ہیں۔ "نثر میں یہی کام فلوبیر نے کیا۔ اس کی شخصیت بھی انسان اور آدمی کی رزم گاہ تھی"۔ یہاں بھی انسان اور آدمی فلوبیر کے وجود کے دو حصے ہیں۔ لیکن بعض دوسری جگہوں پر عسکری صاحب کا یہ آدمی کچھ اور بن جاتا ہے، عام آدمی۔ یعنی آدمی، اشرف بشر۔

اور عسکری صاحب جو فضیلت اندر کے جبلی، حیاتیاتی، وہبی آدمی کو دیتے ہیں

وہی سڑک کے آدمی کو دینے لگتے ہیں۔" فلوبیر ساری عمر متوسط طبقے کے لوگوں سے نفرت کرتا رہا۔ مگر آخر میں وہ سب چھوٹے موٹے دکان داروں کو اپنے پورے خاندان سمیت سیر کے لیے جاتا دیکھتا تھا تو بڑے تاسف کے ساتھ کہا کرتا تھا کہ شاید یہی لوگ راستی پر ہیں۔" یہاں آدمی کے معنی ہیں چھوٹے موٹے دُکاندار۔" جوئس نے صاف کہا کہ میرے ناول کے آخر میں عام آدمی کی فتح ہوگی"۔ یہاں بھی عام آدمی سے وہی سڑک کا آدمی مراد ہے۔ مضمون کے آخر میں عسکری صاحب اپنی بات کی وضاحت کے لیے ایک مکالمہ پیش کرتے ہیں "میرے آگے آگے تین شخص جا رہے تھے ایک مرد، ایک برقع پوش عورت اور ایک آٹھ نو سال کا لڑکا۔ ۔ ۔ ۔ جب میں ان لوگوں کے قریب آیا۔ ۔ ۔ ۔" ظاہر ہے کہ عسکری صاحب کے اس مکالمے کے لوگ بھی وہی سڑک کے عام آدمی ہیں۔ یہ میں نے عسکری صاحب پر اعتراض نہیں کیا ہے، ایک امر واقعہ کی نشان دہی کی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ وہ اندر کے آدمی کی بات کرتے کرتے باہر کے آدمی کو کیوں درمیان لے آتے ہیں۔ میرے خیال میں اس کا ایک جواز موجود ہے۔ آئیے اوسپنسکی کے خیال کو ایک بار پھر دیکھیں۔ وہ کہتا ہے کہ کچھ لوگوں میں جوہر کا غلبہ ہوجاتا ہے اور کچھ لوگوں میں شخصیت کا۔ یعنی کچھ لوگوں میں حیاتیاتی اثرات غالب ہوتے ہیں کچھ لوگوں پہ تہذیبی۔ اور زیادہ تر یہ ہوتا ہے کہ جوہر کا غلبہ عام آدمیوں پر ہوتا ہے اور شخصیت کا غلبہ خاص لوگوں پر۔ یعنی فن کاروں، فلسفیوں، سائنس دانوں، سیاسی لوگوں اور ان تمام آدمیوں پر جو غیر معمولی ہوتے ہیں شخصیت غالب ہوتی ہے جبکہ عام آدمی جوہر کے تحت ہوتے ہیں۔ گویا اندر کے حیاتیاتی آدمی اور سڑک کے عام آدمی میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ دونوں کا تعلق جوہر سے ہوتا ہے۔ تو اب عسکری صاحب کی بات کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ آدمی اور عام آدمی ان معنوں میں ایک ہیں کہ دونوں کا تعلق وہبی، حیاتیاتی، جبلی اثرات سے ہوتا ہے۔ مجھے اس بات پر ایک اعتراض ہے جسے آگے چل کر بیان کروں گا۔

عسکری صاحب کے آدمی کی طرح ان کے انسان کی وضاحت کی بھی ضرورت ہے۔ انسان کے بارے میں ہمیں یہ تو معلوم ہوگیا کہ وہ حکمرانوں کی اس خواہش کا نام ہے کہ اگر آدمی ایسا ہوتا تو اس کی تنظیم و ترتیب میں آسانی رہتی۔ لیکن اس بات کی وضاحت نہیں ہوئی کہ تنظیم و ترتیب کے بغیر آدمی زندگی کیسے بسر کرسکتا ہے۔ مثلاً جب ہم اپنے بچوں کو اٹھنا بیٹھنا یا ہاتھ منھ دھونا سکھاتے ہیں تو کیا انھیں انسان بنانے کے عمل کا آغاز نہیں کرتے؛ عقیدے، اخلاق، معاشرتی آداب سب آدمی کا نہیں انسان کا حصہ ہیں۔ پھر آدمی اس انسان کے بغیر کیسے زندہ رہ سکتا ہے۔ عسکری صاحب ہمیں اس سوال کا کوئی واضح جواب

نہیں دیتے۔ وہ صرف اپنی ترجیحات کا اعلان کرتے ہیں" میں 'انسان اور آدمی' ان دو معمولی اور عام استعمال کے مطابق قریب قریب ہم معنی الفاظ میں ایک خاص فرق محسوس کرتا ہوں۔ مجھے ان میں ایک لفظ (آدمی) اور اس کے متعلقات و مناسبات پسند ہیں اور دوسرے (انسان) کے ناپسند۔" اس طرح عسکری صاحب آدمی کے مقابلے پر ہر تصورِ انسان کو رد کر دیتے ہیں۔ یہ بات اگر اتنی صاف ہوتی تو کوئی مضائقہ نہیں تھا۔ ہم عسکری صاحب سے اپنا معاملہ وضاحت سے طے کر لیتے۔ لیکن مشکل یہ آن پڑتی ہے کہ مضمون کے آخر میں عسکری صاحب اسلام کے تصورِ انسان کو قبول کرتے نظر آتے ہیں جس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ عسکری صاحب ہر تصورِ انسان کو رد کرنے کے حق میں نہیں ہیں اور انسان کے مختلف تصورات میں فرق کرتے ہیں۔ یہ الجھن عسکری صاحب کے مضمون میں شروع سے آخر تک موجود ہے کہیں وہ انسان کا لفظ مطلق و مجرد طور پر ہر تصورِ انسان کے لیے استعمال کرتے ہیں اور کہیں روسو کے اس انسان کے لیے جو سکۂ رائج الوقت ہے عسکری صاحب اردو کے واحد نقاد ہیں جو مضمون نہیں لکھتے الفاظ کو چمکا کر آئینہ بناتے ہیں۔ ایسا آئینہ جس میں ان کا خیال مکمل وضاحت اور صفائی کے ساتھ اس طرح جھلک اٹھتا ہے کہ ابہام کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ پھر اس مضمون میں ایسی الجھنیں کیوں ہیں؟ بہر حال مضمون کا غالب حصہ روسو کے انسان کے خلاف ہے اور عسکری صاحب نے بہت کامیابی سے دکھایا ہے کہ موجودہ عہد کا خدا یعنی روسو کا انسان ایک جھوٹا خدا ہے۔ اس لحاظ سے عسکری صاحب کا یہ مضمون عہد حاضر کے سب سے بڑے روحانی مرض کے تریاق کا درجہ رکھتا ہے۔ اردو تو کیا اس مسئلے پر ایسا مضمون شاید ہی کسی اور زبان میں لکھا گیا ہو۔

عسکری صاحب کے مضمون کو پڑھتے ہوئے جو الجھنیں مجھ جیسے ایک عام قاری کو پیش آسکتی ہیں، انھیں میں نے اپنی بساط بھر وضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب سوال پھر وہی ہے عسکری صاحب جیسے وضاحت نگار کے یہاں یہ الجھنیں کیوں پیدا ہوئی ہیں۔ میرے نزدیک اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ عسکری صاحب آدمی کو انسان سے بالکل الگ کر لینا چاہتے ہیں۔ وہ انسان کو مطلق و مجرد تصور کہہ دیتے ہیں، اور آدمی کو ٹھوس چیز سمجھتے ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ خالص آدمی بھی خالص انسان کی طرح ایک مجرد و مطلق تصور ہے۔ یہ بھی آدمی نہیں آدمی کا سایہ ہے اور خالص انسان کی طرح کہیں نہیں پایا جاتا۔ ورنہ جس آدمی سے ہم دنیا میں عملاً دوچار ہوتے ہیں وہ آدمی اور انسان کا مجموعہ ہوتا ہے۔ یعنی جبلّی اثرات اور تہذیبی اثرات کا امتزاج۔ خود عسکری صاحب ایک جگہ اس تصور کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔" آدمی تو وہ ہے جس کی مادی ضروریات بھی ہیں اور غیر مادی بھی، جو کھاتا ہے، پیتا ہے، سوتا ہے، جنسی خواہش محسوس کرتا ہے، جس کی بعض غیر مادی اقدار مادی اقدار کی تابع ہیں اور مادی ضرورتیں بعض غیر مادی اقدار کی پابندی

قبول کرنے پر مجبور رہیں، جو خارجی ماحول کو متاثر بھی کرتا ہے اور اس سے متاثر بھی ہوتا ہے۔ اور جس کے ساتھ ہی ساتھ اپنی اقدار، اپنے گزشتہ تجربات، اپنے تعقل اور تخیل کے ذریعے اپنے گرد ایک غیر مرئی ماحول بھی پیدا کر لیتا ہے جو اس کے لیے اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جتنا جانوروں کے لیے فطری ماحول۔ ان باتوں کے علاوہ آدمی وہ ہے جو نفرت اور محبت، رحم دلی اور بے رحمی، سب کی صلاحیت رکھتا ہے، جو علوی اور سفلی دونوں قسم کے جذبات محسوس کر سکتا ہے۔" آدمی کی اس تصویر میں انسان ملا ہوا ہے، کیونکہ انسان کے بغیر اقدار کا کوئی تصور نہیں کیا جا سکتا۔

غالباً اب ہم عسکری صاحب کے انسان اور آدمی کے بارے میں کہنے کی تمام باتیں کہہ چکے۔ اس لیے آئیے اب اس اعتراض کی طرف لوٹیں جسے ہم نے درمیان میں چھوڑ دیا تھا۔ عسکری صاحب آدمی کے پرستار ہیں اور "آدمی" اور "عام آدمی" کے الفاظ اکثر مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ لیکن عسکری صاحب خود کیا صرف آدمی یا عام آدمی تھے؟ عسکری صاحب کی تمام آدمی پرستی کے باوجود میرا جواب انکار میں ہے۔ یقیناً ان میں وہ وہبی، جبلی، حیاتیاتی آدمی موجود تھا جو ہم سب میں موجود ہے۔ لیکن تہذیبی اثرات کے غلبے کی وجہ سے وہ انسان کہلانے کے زیادہ مستحق ہیں۔ عسکری صاحب انسان تھے اور انسانوں میں بھی ایسے انسان کہاں ہوتے ہیں۔ وہ خاص بلکہ خاص الخاص انسان تھے۔ وہ آدمی یا عام آدمی ہوتے تو عسکری نہ ہوتے، ادیب نہ ہوتے۔ اپنی آدمی پرستی میں عسکری صاحب کو یہ صورتِ حال بھی قبول ہے۔" اصل بات یہ ہے کہ مجھے نہ تو ناول نگار کہلانا پسند ہے نہ تنقید نگار . . . . . میں تو اپنے آپ کو اس زمرے میں شامل سمجھتا ہوں . . . . . جو نہ قاضی ہیں، نہ متقی، نہ محتسب، نہ چوکیدار، بس اتنی اہلیت ضرور رکھتے ہیں کہ جو دیکھتے ہیں اسے کہہ دیتے ہیں۔" لیکن عسکری صاحب جو کچھ دیکھتے ہیں، وہ عسکری ہوئے بغیر نہیں دیکھ سکتے تھے۔ عسکری صاحب جو کچھ دیکھتے ہیں وہ عام آدمی نہیں دیکھ سکتے۔ یہاں تک کہ خاص انسان بھی اتنے خاص نہیں ہیں کہ عسکری صاحب کی مخصوص نظر کی برابری کر سکیں۔ عسکری صاحب جو کچھ دیکھتے ہیں وہ عسکری صاحب ہی دیکھ سکتے تھے اور صرف اس وجہ سے کہ وہ عام آدمی نہیں تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر عسکری صاحب آدمی کے حامی کیوں ہیں؟ اس سوال کے بہت سے جواب ہو سکتے ہیں مگر سوال ہر جواب سے اہم ہے۔

لارنس نے فلوبیر کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ایک بڑی روح کا مالک تھا۔ لیکن اپنے زمانے کے جمہوری تصورات سے متاثر ہو کر اپنی روح عام آدمیوں میں بھرنا چاہتا تھا۔ وہ اپنی روح کو کلرکوں میں دکھاتا ہے۔ کیا ہم عسکری صاحب کے بارے میں بھی یہ کہیں کہ شعوری یا لاشعوری طور پر ان کی آدمی پرستی ان کے جمہوری آئیڈیل کا نتیجہ تھی اور کیا عسکری صاحب کی

پھر ہم وہ بات کہیں جو ان کے استاد پروفیسر کرار حسین نے کہی "میں نے اپنی آدھی زندگی ایک خاص آدمی بننے کی کوشش میں بسر کی اور باقی آدھی زندگی ایک عام آدمی بننے میں۔ اب خدا سے دعا کرتا ہوں کہ کم از کم آدمی تو بن جاؤں"۔ بہرحال وجہ کچھ بھی ہو لیکن عسکری صاحب ایک خاص آدمی تھے اور عام آدمی بننا چاہتے تھے۔ ان کی یہی کشمکش ان کی روح کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ اوسپنسکی نے کہا ہے کہ آدمی کے جوہر اور شخصیت (آدمی اور انسان) کو بیک وقت ترقی کرنا چاہیے۔ عسکری صاحب کی شخصیت (انسان) بہت ترقی یافتہ تھی۔ اب ان کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے جوہر (آدمی) کو ترقی دیں۔ یہ ضرورت ان کی روح میں اتنی شدید تھی کہ وہ اپنے انسان کو تقریباً بھول ہی گئے تھے یا قصداً بھلا دینا چاہتے تھے۔ اپنے اندر کے آدمی کو تقویت پہنچانا عسکری صاحب کے لیے اتنا لازمی تھا کہ ان کے مطالعے کی روح اور اس کی نوعیت کا حقیقی سراغ بھی ان کے مسئلے میں نکلتا ہے۔ میر، بودلیئر، جوائس، عسکری صاحب کے ہیروز کی ساری فہرست ان کے اسی مسئلے سے پیدا ہوتی ہے۔ مختصر لفظوں میں عسکری صاحب کا مسئلہ وہی تھا جسے انھوں نے بودلیئر اور فلوبیر جیسے لوگوں میں بیان کیا ہے۔ انسان اور آدمی کی جنگ!

۲

گزشتہ باب میں ہم اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ محمد حسن عسکری خود اپنی اصطلاح کے مطابق انسان تھے لیکن آدمی بننا چاہتے تھے۔ اوسپنسکی کے نظریے کے مطابق اس کی تشریح یہ ہے عسکری صاحب کا معتقداتی، اخلاقی، جمالیاتی، تہذیبی وجود یعنی "شخصیت" بہت ترقی یافتہ تھی مگر ان کا سیماتیاتی، جبلی، وہبی وجود یعنی ان کا "جوہر" اتنا ترقی یافتہ نہیں تھا۔ اس کی وجہ سے ان کی سب سے بڑی نفسیاتی ضرورت یہ تھی کہ وہ اپنے جوہر کو اہمیت دے کر توازن پیدا کریں۔ اس لیے عسکری صاحب آدمی کو انسان پر فوقیت دیتے ہیں۔ یعنی جھکے ہوئے پلڑے کے بجائے اُٹھے ہوئے پلڑے میں اپنا وزن ڈالتے ہیں۔ اب چونکہ عام آدمیوں میں جوہر کا غلبہ ہوتا ہے اور شخصیت دبی ہوئی ہوتی ہے اس لیے عسکری صاحب اپنی نفسیاتی ضروریات کے مطابق عام آدمی پر رشک کرتے ہیں اور اسے انسان پر فوقیت دیتے ہیں۔ ان کا حال اس نواب کا سا ہے جو کہا کرتا تھا کہ مزدور کتنا اچھا کھانا کھاتے ہیں کہ اتنے صحت مند رہتے ہیں۔ عسکری صاحب نے کہا ہے کہ فلوبیر جس نے اپنی زندگی آرٹ کے لیے وقف کر دی تھی، جب متوسط طبقے کے لوگوں کو پکنک پر

جاتے دیکھتا تھا تو تاسف سے کہا کرتا تھا کہ شاید یہی لوگ راستی پر ہیں۔ عسکری صاحب کے دل میں بھی عام آدمیوں کو دیکھ کر ایسا ہی احساس پیدا ہوتا ہے۔ وہ انسان بننے کے عمل میں اپنے عام آدمی یعنی اپنے حیاتیاتی، جبلّی اور فطری وجود سے اتنے الگ ہو گئے ہیں کہ اسے بحال کرنا، تقویت پہنچانا اور اپنی تمناؤں کا مرکز بنانا ان کی روح کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ آدمی ان کی اس حسرت کا نام ہے کہ اے کاش وُہ بھی عام آدمیوں کی طرح حیاتیاتی، جبلّی، فطری طور پر زندہ رہتے۔ عسکری صاحب کی میر پرستی بھی ان کی اسی روحانی اور نفسیاتی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غالب سے ان کی بیزاری بھی اسی مسئلے کی پیدا کردہ ہے۔

میر اور غالب کی ذہنیت کے فرق کو عسکری صاحب آدمی اور انسان کا فرق قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک میر آدمی ہیں اور غالب انسان۔ اس وجہ سے وہ غالب سے بدکتے ہیں اور میر کو اپنا آئیڈیل بنانا چاہتے ہیں۔ غالب سے خوف کھاتے ہیں اور میر کو اپنے گلے لگاتے ہیں لیکن کیا میر اور غالب کے بارے میں عسکری صاحب کی یہ بات درست ہے۔ مجھے اعتراف ہے کہ میر اور غالب بلکہ پورے ادب کے بارے میں اگر مجھے کوئی وقیع اور قابل قدر بات معلوم ہے تو وُہ میں نے عسکری صاحب سے سیکھی ہے لیکن میر اور غالب کے فرق کو میں ایک اور طرح دیکھنا چاہتا ہوں۔ اس میں عسکری صاحب کی بات بھی شامل ہے گو یہ کچھ مختلف ہے۔ پہلے میں اختلاف کو بیان کرنا چاہتا ہُوں۔ میر آدمی نہیں، انسان ہے۔ میر کا تہذیبی وجود بہت ترقی یافتہ ہے۔ اس نے اپنی رُوح میں انسان بننے کی دل گداز جدوجہد کی ہے۔ وہ اقدار کا اتنا زبردست پرستار ہے کہ اس نے ان کے لیے پُوری زندگی تج دی ہے۔ وُہ اپنے آدرشوں کا آئینہ ہے۔ وُہ اپنے وجود میں اپنے تہذیبی تصورات کا مکمل نمونہ بن گیا ہے۔ میر کے معنی ہیں ہند مسلم تہذیب۔ لیکن میر کے ساتھ اس جدوجہد میں ایک سانحہ بھی ہو گیا ہے۔ وُہ اپنے تہذیبی وجود کو ترقی دینے میں اپنے حیاتیاتی وجود سے الگ ہو گیا ہے۔ وُہ ایسا انسان بنا ہے کہ اس کا آدمی تقریباً ختم ہو کر رہ گیا ہے۔ اُس کا نہ اپنے جوہر سے کوئی رشتہ رہا ہے نہ عام آدمیوں سے۔ اب میر کی سب سے بڑی روحانی ضرورت یہ ہے کہ وُہ اپنے اندر اپنے جوہر یا اپنے آدمی سے رشتہ پیدا کرے۔ اُس کی اعلیٰ ترین شاعری اُس کی اُسی ضرورت سے پیدا ہوئی ہے۔ وُہ شاعری نہیں کرتا اپنے اندر اپنے آدمی کو تلاش کرتا ہے۔ اس طرح آدمی اور عام آدمی میر کی عقیدت اور احترام کا مرکز بن جاتے ہیں۔ اب عسکری صاحب کی بات ٹھیک ہو جاتی ہے اور میری بھی۔ میر اپنی زندگی میں انسان ہے لیکن میر کی شاعری آدمی کی شاعری ہے۔ میر کے برخلاف غالب آدمی ہے۔ وُہ عام زندگی میں میر سے بالکل مختلف ہے۔ میر اپنے باغ کی کھڑکی کھول کر بھی نہیں دیکھتے اور غالب اپنے زمانے کی مجلسی شخصیت ہے۔

وہ عام زندگی میں وُہ سب کچھ کرتا ہے جو عام آدمی کرتے ہیں۔ وہ عام آدمیوں سے اتنا گھل مل گیا ہے اور ان سے اتنا مشابہ ہے کہ اس کی نفسیاتی ضرورت اپنے آپ کو اُن سے الگ کرنا ہے۔ میرؔ اپنے آپ کو اپنے اندر کے آدمی اور باہر کے عام آدمیوں سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ غالبؔ اپنے آپ کو ان سے توڑنا چاہتے ہیں۔ میرؔ خود کو ان سے جوڑے بغیر شاعر نہیں بن سکتا غالبؔ خود کو ان سے توڑے بغیر ——— اس لیے غالبؔ کی شاعری میرؔ کے برعکس انسان کی تلاش ہے۔ میرؔ کا مسئلہ ہے —
"ہم اپنے تئیں آدمی تو بنائیں"۔ غالبؔ کا مسئلہ ہے "آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا"۔ عسکری صاحب خود انسان ہیں اور آدمی کی تلاش میں ہیں اس لیے میرؔ کی شاعری عسکری صاحب کی کمزوری ہے۔ وُہ میرؔ کے آئینے میں اپنا چہرہ دیکھتے ہیں۔

اب عسکری صاحب کے نزدیک میرؔ جدید ترین جدیدیت کا مظہر بھی ہے۔ ان کے نزدیک عہد جدید کی روحانی اور نفسیاتی ضرورت وہی ہے جو میرؔ کی ہے۔ اس لیے آئیے اس مسئلے کو اس زاویے سے بھی دیکھنے کی کوشش کریں۔ عسکری صاحب کے نزدیک جدیدیت کا اصل اصول ہے مروجہ اقدار سے انحراف۔ "اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ مذہب، اخلاقیات، معاشیات، سیاسیات، پھر اس کے بعد مروجہ علوم صحیحہ تک کی بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی اقدار کو غلط اور ناکارہ ثابت کیا جائے"۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک آپ کے پاس فیصلے کا کوئی معیار نہ ہو۔ یہ معیار ہے ذاتی پسند، یعنی انفرادیت۔ جدیدیت خارج کی ہر چیز کو رد کرنے کے لیے اپنی شخصیت کو معیار بناتی ہے۔ شخصیت کا یہ اثبات جدیدیت کی پہلی منزل ہے۔ ہم اس بات کو اپنے الفاظ میں کہیں گے کہ جدید فن کار مروّجہ اقدار سے انحراف کے لیے اپنی شخصیت کو ترقی دیتا ہے اور عام آدمیوں سے مختلف ایک خاص "انسان" بن جاتا ہے۔ اس لیے جدیدیت کا پہلا تقاضا ہے انسان بننا۔ ایک ایسا انسان جو اپنی انفرادی اقدار کا قائل ہو۔

غالبؔ کو ہمارے ہاں جو جدید سمجھا گیا اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ جدیدیت کی پہلی منزل کی نشان دہی کرتا ہے۔ "میرؔ اور نئی غزل" میں عسکری صاحب لکھتے ہیں "اب دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے نقادوں نے غالبؔ کو جدید سمجھنا کیوں شروع کیا تھا۔ غالبؔ کی جدیدیت کا احساس شاید سب سے پہلے عبدالرحمٰن بجنوری کو ہوا تھا۔ وہ اس لیے کہ مروّجہ اقدار سے بے اطمینانی کا جو عمل یورپ میں اٹھارویں صدی کے آخری حصے میں شروع ہوا تھا، وہ ہمارے ہاں انیسویں صدی کے آخر میں شروع ہُوا اور اسے شعوری شکل اختیار کرتے کرتے بیسویں صدی کے دس بیس سال نکل گئے۔ پھر انگریزی تعلیم پانے والوں نے جو رومانی شاعروں کا تھوڑا بہت مطالعہ کیا تھا

نشان قرار دیا۔" غالب کی جدیدیت انحراف کی پہلی منزل کی جدیدیت تھی۔ ہمارے یہاں ابھی تک بھی سکہ رائج الوقت ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہمارے یہاں کے لوگ جدیدیت کی ان منزلوں سے واقف نہیں ہیں جن تک وہ مغرب میں پہنچ چکی ہے اور کچھ یہ کہ ہمارے یہاں انحراف کی پہلی منزل کا عمل بھی ابھی مکمل نہیں ہُوا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں لوگ انسان بھی نہیں بن پائے۔ صرف دو چار سال انفرادیت کے چونچلے بگھار کر ٹھکانے لگ جاتے ہیں۔ نہ انسان بن پاتے ہیں نہ آدمی رہتے ہیں۔ نہ معاشرے کے کام کے رہتے ہیں نہ اپنے۔ بقول عسکری صاحب" اردو کے ادیب و شاعر البتہ ہو جاتے ہیں۔" بہرحال عسکری صاحب نے جدیدیت کی اگلی منزلوں کی خبر دی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جدیدیت کے انحراف یا نفی کا عمل فن کار کی شخصیت کے اثبات پر رُک نہیں جاتا۔ اس سے آگے بڑھتا ہے۔ اب فن کار کو اپنی شخصیت کی بھی نفی کرنی پڑتی ہے۔ عسکری صاحب کے الفاظ یہ ہیں "جب جدید شاعر ہر خارجی اصول کو رد کر چکا تو نفی کے لیے بس ایک چیز باقی رہ گئی۔ اپنی شخصیت"۔ چنانچہ فن کاروں نے اپنی شخصیت کی بھی تکا بوٹی شروع کر دی۔ یہاں تک کے" اپنے خیالات اور جذبات بلکہ اعصابی ارتعاشات کو بھی مشکوک سمجھنے لگے۔" نتیجہ یہ نکلا کہ فن کار کی اندرونی مرکزیت بھی ختم ہوگئی۔ یہاں پہنچ کر فن کار کا راستہ بند ہوگیا۔ کیونکہ فن خلائے محض سے تو پیدا نہیں ہو سکتا۔ عسکری صاحب کہتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر جدیدیت نے ایک اور پلٹا کھایا " فن کار نے اپنے آپ تک کو گھلا دینے کے بعد سمجھا تھا کہ اب ہر چیز ختم ہوگئی مگر دیکھا تو معلوم ہُوا کہ ابھی دوسرے لوگ موجود ہیں"۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ ان لوگوں کا کیا کیا جائے۔ یہ جدیدیت کے سفر کا نیا مرحلہ تھا۔ عسکری صاحب کہتے ہیں" بنیادی کشمکش یہ ہے کہ فن کار اور دوسرے انسانوں میں کیا رشتہ ہو؛ ہمارے نزدیک سوال کی صورت یہ ہے فن کار انسان بننا چاہتا تھا، اس نے انسان بننے کے لیے اپنے اندر کے آدمی اور باہر کے عام آدمیوں سے تعلق کو توڑا اور انفرادی اقدار کی تخلیق کی۔ پھر اس نے انفرادی اقدار کی بھی نفی شروع کی اور خلائے محض سے دوچار ہوگیا۔ اب اس کے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ اپنے اندر کے آدمی اور باہر کے تمام آدمیوں سے تعلق پیدا کرے، یعنی کس طرح اپنے جوہر کو ترقی دے اور ان لوگوں کی قدر کرے جن کا جوہر زیادہ غلبہ یافتہ ہے۔ عسکری صاحب کہتے ہیں کہ جدید ترین فن کاروں نے اس کا ایک جواب تلاش کیا" انھوں نے دریافت کیا کہ ایک چیز انصاف، صداقت اور حسن سے بھی بڑی ہے (یعنی تہذیب کی تمام قدروں سے) حیاتِ محض ——— حیاتِ محض فن کاروں اور عام آدمیوں میں مشترک ہے۔ عسکری صاحب کے نزدیک اس بنیاد کو تسلیم کرنے سے دونوں میں اشتراک کی بنیاد پیدا ہو جاتی ہے اور یہاں سے ایک نئے تخلیقی عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ جدید ترین فن کاروں نے یہی کیا اور جدید ترین

جدیدیت اثبات کی اسی منزل میں ہے۔ اب میر سے اس بات کا تعلق یہ ہے کہ میر اسی اثبات کا شاعر ہے۔ غالب کی جدیدیت نے خود کو دُوسروں سے کاٹا تھا۔ میر کی جدیدیت خود کو دوسروں سے جوڑتی ہے۔ "میر کی روحانی کشمکش کا ماحصل" عسکری صاحب کہتے ہیں یہی ہے کہ "اعلیٰ ترین زندگی کو عام زندگی سے ہم آہنگ بنایا جائے"۔ میر کے ہاں اعلیٰ ترین زندگی کا استعارہ عشق ہے۔ میر اپنے عشق کو عام زندگی سے الگ کرنا نہیں چاہتے بلکہ اسے عام زندگی میں سمو دینا چاہتے ہیں۔ اس لیے عسکری صاحب کا فیصلہ ہے کہ "میر غالب سے زیادہ جدید ہے" — میر کی طرح جدیدیت کی نئی منزل محمد حسن عسکری کی منزل بھی ہے۔ اب آپ یہ خود دیکھیے کہ اردو کا کوئی ادیب یہاں تک پہنچا تو در کنار پہنچنے کا کوئی تصور بھی رکھتا ہے۔

جوہر ہمارے وجود کا حیاتیاتی، جبلّی، وہبی حصّہ ہے جب کہ شخصیت ہمارے وجود کا وہ حصّہ ہے جو ہم اپنے ماحول اور تہذیبی اثرات سے اخذ کرتے ہیں۔ بچّے میں شخصیت نہیں ہوتی صرف جوہر ہوتا ہے۔ اس لیے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ بچّے کے جوہر میں کیا کیا چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ پہلے اس کے جسم کو دیکھیے۔ اس کے ہاتھ پاؤں ہوتے ہیں جن سے وہ حرکت کرتا ہے۔ دماغ ہوتا ہے جس سے وہ سوچتا ہے۔ اعصاب، جلد، آنکھیں، کان، ناک اور زبان ہوتی ہے جن سے ٹھنڈک گرمی سختی، نرمی، رنگ، آواز، خوشبو اور بدبو اور کھٹاس مٹھاس محسوس کرتا ہے۔ دل، جگر، معدہ اور پورا اندرونی نظام ہوتا ہے جس سے وہ زندہ رہتا ہے۔ جنسی اعضا ہوتے ہیں جو فضلوں کے اخراج کے کام آتے اور بعد میں تولیدِ نسل کا ذریعہ بنتے ہیں۔ یہ سب چیزیں اس میں "وہبی" طور پر موجود ہوتی ہیں اور وہ انھیں ماں کے پیٹ سے اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں وہ سوچنے، محسوس کرنے، جنسی وظائف انجام دینے اور ایک مخصوص مدت تک بڑھنے اور زندہ رہنے کے امکانات اور صلاحیتوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ اپنے ماحول کے مختلف اثرات کو اپنے اندر جذب کر سکے۔ اب جوہر

کے معنی صرف نام نہاد ' حیوانی وجود' نہیں ہیں۔ رُوح اور ذہن کی وہ ساری صلاحیتیں جو انسان کو حیوان سے الگ کرتی ہیں جوہر میں موجود ہوتی ہیں' اس فرق کے ساتھ کہ ابھی اس میں شخصیت نہیں ہوتی۔ یعنی وہ ماحول اور تہذیب کے اثرات سے آزاد ہوتا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں انسانی بچہ، انسان کی تمام صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ وہ دُوسرے حیوانوں کی طرح صرف حیوان نہیں ہوتا، ' انسانی بچہ' ہوتا ہے جو عمر کے ساتھ ترقی کر کے اپنی صلاحیتوں اور امکانات کے مطابق پورا انسان بن جاتا ہے۔ اب جب ہم انسانی بچے کو تعلیم و تربیت دینے لگتے ہیں تو اس میں شخصیت پیدا ہونے لگتی ہے۔ یعنی وہ اپنے ماحول سے تہذیبی اثرات قبول کرنے لگتا ہے۔ اب چونکہ بچے کا قریب ترین ماحول اس کا گھر ہوتا ہے اور ابتدائی تہذیبی اثرات اسے عموماً اپنے ماں باپ کے ذریعے پہنچتے ہیں، اس لیے وُہ سب سے پہلے اپنے گھر اور ماں باپ کے اثرات قبول کرتا ہے۔ اس میں ماں باپ کی بہت سی عادتیں پیدا ہوجاتی ہیں اور وہ اپنے گھر والوں کی پسند، ناپسند، تعصبات اور ترجیحات وغیرہ سے متاثر ہوجاتا ہے۔ لیکن یہاں ایک باریک بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ بچے کا جوہر ایک خالی سلیٹ کی طرح نہیں ہوتا جس پر جو جی چاہے لکھ دیجیے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو سارے انسان ویسے ہو جاتے جیسی انھیں تعلیم و تربیت دی جاتی۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جوہر انفعالی نہیں ہوتا' اس کی اپنی پسند ناپسند اور بہت سے اپنے تعصبات اور تقاضے ہوتے ہیں۔ وہ ماحول اور تہذیب سے متاثر تو ہوتا ہے مگر صرف انفعالی طور پر نہیں، اس کی تاثیر پذیری میں فاعلی عنصر بھی شامل ہوتا ہے جس کی وجہ سے شخصیت بننے کا عمل سادہ سلیٹ پر لکھنے کی طرح سیدھا سادہ عمل نہیں رہتا۔ اس میں بڑی پیچیدگی اور الجھنیں پیدا ہوجاتی ہیں۔ مثلاً ایک اُلجھن تو اس وقت پیدا ہوجاتی ہے جب بچے کے جوہر کی پسند ناپسند اور ماں باپ کی پسند ناپسند میں تضاد ہوتا ہے۔ بچہ کچھ پسند کرتا ہے، ماں باپ کچھ پسند کرتے ہیں۔ نتیجے کے طور پر بچے میں ایک کشمکش پیدا ہوجاتی ہے وہ ماں باپ کی پسند ناپسند اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے لیکن اپنی پسند ناپسند کو کبھی نہیں چھوڑ سکتا۔ نتیجے کے طور پر یہ کشمکش ایک جھوٹے سمجھوتے کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ وہ اپنی پسند ناپسند کو چھپانے لگتا ہے اور چوری چھپے اس کی تسکین کی صورتیں نکالتا ہے، جبکہ ظاہر میں وہ ماں باپ کی پسند ناپسند پر چلنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سے اس کی شخصیت میں دو چیزیں پیدا ہوجاتی ہیں۔ تضاد اور جھوٹ۔ بعض اوقات شخصیت میں جھوٹ کا عنصر اتنا زیادہ داخل ہوجاتا ہے کہ وہ دوسروں سے اپنی اصلی حالت کو چھپاتے چھپاتے خود سے بھی چھپانے لگتا ہے۔ اس سے اس میں ایک اور چیز پیدا ہوجاتی ہے "خود فریبی"۔ یہ خود فریبی صرف ناپسندیدہ چیزوں کے اخفا تک محدود نہیں رہتی۔ بلکہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے اندر پسندیدہ چیزوں کی موجودگی فرض کرنے لگتا ہے۔

اوسپنسکی نے خود فریبی کی اس شکل کو تخیل پرستی کہا ہے۔ نیچے کے اندر ان چیزوں کی پیدائش ہو شخصیت پیدا کرتی ہے اس کے اجزائے ترکیبی اوسپنسکی نے بہت وضاحت سے بیان کیے ہیں۔ تضاد، جھوٹ، خود فریبی، تخیل پرستی اور خود فراموشی۔ ہم سب کی شخصیت عموماً انھیں عناصر کا مجموعہ ہوتی ہے۔ یہ شخصیت جوہر پر غلبہ پاکر اسے بھی بگاڑنا شروع کر دیتی ہے اور ایک وقت ایسا آجاتا ہے جب پورا انسانی وجود چوپٹ ہو کر رہ جاتا ہے۔ اب کیا ہم یہ کہہ دیں کہ ہم سب کی شخصیت ایک جھوٹی شخصیت ہوتی ہے۔ ہمارا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ ہم اس بات کا بھی کوئی علم نہیں رکھتے کہ سچی شخصیت کیا ہوتی ہے۔ کیا ہم میں کوئی جانتا ہے کہ اگر ہماری شخصیت میں سب عناصر داخل ہوتے اور وہ ایک سچی شخصیت ہوتی تو کیا ہوتی۔ فن اور فن کار ہمیں شاید ہمارے اسی سوال کا جواب دیتے ہیں۔ بحث لمبی ہوگئی لیکن آئیے ان باتوں کا رشتہ حالی سے جوڑنے کی کوشش کریں۔

کیا حالی ہمارے اس سوال کا کوئی جواب دیتے ہیں کہ سچی شخصیت کیا ہوتی ہے اور کیسے بنتی ہے؟

محمد حسن عسکری کی روشنی میں حالی کو پڑھنے سے ہمیں اس سوال کا جواب اثبات میں ملتا ہے۔

حالی کے بارے میں عسکری صاحب نے سب سے قیمتی بات یہ کہی ہے کہ انھیں اپنے تضاد کا احساس تھا۔ عسکری صاحب اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ظاہری اور باطنی شخصیت کا فرق تو ہر شخص میں موجود ہوگا مگر عام آدمی بڑی آسانی سے اپنی شخصیت کے دو ٹکڑے کر لیتے ہیں۔ یہ دورنگی انھیں کبھی نہیں کھٹکتی بلکہ مادی عافیت حاصل کرنے کے لیے وہ اسے ضروری بھی سمجھتے ہیں اور اس سے چشم پوشی بھی کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن خود آگاہی اور اپنی شخصیت کے سارے عناصر کو ایک مرکز پر لانا تو فن کار کا لازمی فریضہ ہوتا ہے۔ اس لیے فن کار کے اندر وہ کھینچا تانی پیدا ہوتی ہے جس کا عام آدمی کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا یا اتنا شدید تجربہ نہیں ہونے پاتا۔" اس اقتباس میں دو لفظ اہم ہیں "دورنگی" اور "خود آگاہی"۔ عام آدمی کی شخصیت دو رنگ بلکہ دو لخت چیز ہوتی ہے۔ اور اس کو یا تو اس کا احساس نہیں ہوتا یا احساس ہوتا بھی ہے تو وہ اسے قائم رکھنا چاہتا ہے کیونکہ اس سے عملی زندگی میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن فن کار کا فریضہ اس دورنگی کو دور کر کے اپنی شخصیت کو یک رنگ بنانا ہے۔ یہ سچی شخصیت کا تقاضا ہے۔ فن کار اس فریضے کو صرف اس وقت انجام دے سکتا ہے جب اسے خود آگاہی حاصل ہو، یعنی اپنی شخصیت کی دورنگی کا احساس پیدا ہو۔ یہ خود آگاہی کا پہلا مرحلہ ہے۔ حالی میں یہ احساس پیدا ہوا ہے، وہ فن کار اس لیے بنتے ہیں کہ انھیں عام آدمی کے برعکس اپنے تضاد کی آگاہی حاصل ہوگئی ہے۔ عسکری صاحب کے الفاظ میں "انھیں

اپنی ریاکاری کا احساس ہر وقت ستاتا ہے اور اس کا متواتر اعتراف ان کے لیے ایک اندرونی مجبوری بن گیا ہے۔

مُنھ نہ دیکھیں دوست پھر میرا اگر جانیں کہ میں
اُن سے کیا کہتا رہا اور آپ کیا کرتا رہا"

حالی اس اندرونی مجبوری سے شاعر بنے ہیں۔ عسکری صاحب لکھتے ہیں" حالی کی غزل کے مخصوص لب ولہجہ، اس کی کھٹک، چبھن اور کسک کو سمجھنا ہو تو اس کا سراغ اسی ریاکاری کے احساس یا اپنے اوپر شک میں ملے گا۔" حالی کو اپنی ریاکاری یا تضاد کا احساس اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ وہ جھوٹی شخصیت کے حصارِ عافیت سے نکل کر سچی شخصیت بننے کے مرحلے میں داخل ہو چکے ہیں۔ جھوٹی شخصیت سے اوّل تو کوئی فن پیدا نہیں ہوتا اور پیدا ہوتا ہے تو جھوٹا فن ہوتا ہے۔ حالی سچے فن کار اس لیے ہیں کہ وہ سچی شخصیت کی تلاش میں ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ حالی کو تضاد کا احساس کس چیز سے پیدا ہوا ہے۔ یعنی وہ کون سے عناصر ہیں جو ان کی شخصیت میں دو رنگی پیدا کرتے ہیں۔ حالی کی پوری تفہیم اس تفتیش کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ عسکری صاحب نے اسے بڑی بصیرت سے بیان کیا ہے" حالی کے یہاں لڑائی ہے، عشق اور دنیاداری کی"۔ عشق حالی کو پسند ہے لیکن ماں باپ نے انھیں دنیاداری سکھائی ہے۔ حالی نے اسے بھی قبول کر لیا ہے، یوں عشق اور دنیاداری دونوں حالی میں موجود ہیں۔ حالی اگر عام آدمی ہوتے تو اُن کی شخصیت کے یہ دونوں عناصر الگ الگ موجود رہتے اور شاید انھیں خبر بھی نہ ہوتی۔ یا ہوتی بھی تو وہ اسے اپنی سہولت کے لیے برقرار رکھتے۔ لیکن حالی کو خود آگاہی حاصل ہوئی تو اُن کی شخصیت کا یہ تصور ان کا سب سے بڑا مسئلہ بن گیا۔ حالی کی شاعری اسی مسئلے کی پیداوار ہے۔

اب حالی کی دنیاداری کو بھی سمجھ لیجیے۔ عسکری صاحب نے دنیاداری کو دنیا سے الگ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دنیا میر کا REALITY PRINCIPLE ہے۔ مگر اس کے معنی محبوب کے رشتے دار اور ان کے تعصبات نہیں ہیں بلکہ انسانی زندگی کے بنیادی حقائق۔" وہ ایک طرف اپنے عشق کو دیکھتے ہیں دُوسری طرف انسانی زندگی اور انسانی ہستی کی مجبوریوں کو۔" اب میر کی دنیا اور حالی کی دنیاداری میں کیا فرق ہے۔ اسے بھی سمجھ لیجیے۔ عسکری صاحب لکھتے ہیں کہ" ان کے عشق کو جو چیز روکنا اور دبانا چاہتی ہے وہ میر والی دنیا نہیں ہے بلکہ چند سماجی اقدار اور اقدار بھی وہ جو شریف لوگ اپنے بچوں پر عائد کرتے ہیں۔ مثلاً داہنے ہاتھ سے کھانا کھاؤ، گریبان بند رکھو، گالی نہ دو، پتنگ نہ اڑاؤ وغیرہ۔" حالی کے ماں باپ نے حالی کو یہی سکھایا ہے۔ حالی نے انھیں ... کہ شخصیت کا ایک حصہ اس سے باغی بھی ہے۔ چنانچہ حالی کے اندر

وہ کشمکش پیدا ہوتی ہے جو اُن کے تذبذب اور شک کا سرچشمہ ہے۔ اس اندرونی کشمکش نے انھیں شاعر بنادیا ہے۔

اپنی خود آگاہی کے ذریعے حالی سچے فن کار تو بن گئے لیکن اب سوال یہ ہے کہ یہ خود آگاہی کس درجے کی ہے اور حالی نے اس سے کیا کام لیا ہے۔ کیونکہ اس سوال کے بغیر ہم نہ حالی کو سمجھ سکتے ہیں نہ حالی کے فن کا درجہ متعین کر سکتے ہیں۔ دُوسرے لفظوں میں ہمارا سوال یہ ہے کہ حالی کو اپنے تضاد کا احساس ہوا تو حالی کا ردِ عمل کیا ہوا۔ کیا انھوں نے اس تضاد کو حل کر لیا یا اس کی مدد سے اپنے پُورے وجود کی آگاہی حاصل کرنے کی کوشش کی یا اس کے ذریعے اپنی اور دُوسرے انسانوں کی ہستی کے بارے میں کوئی بنیادی بات دریافت کی۔ عسکری صاحب کا جواب نفی میں ہے۔ حالی ان میں سے کوئی بات بھی نہیں کر سکے۔ عسکری صاحب نے اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اپنے تضاد کے احساس سے ان کے اندر ہیجان یا تلاطم نہیں پیدا ہوا بلکہ ندامت پیدا ہوئی۔ ہیجان یا تلاطم پیدا ہوتا تو وہ اس اندرونی کشمکش کو جاری رہنے دیتے اور اس کے ذریعے اپنے پورے وجود کی آگاہی حاصل کرتے۔ لیکن کشمکش کو جاری رکھنا ہنسی کھیل نہیں ہے، اس سے انسان میں ایک ایسا درد و کرب پیدا ہوتا ہے جسے جھیلنا آسان نہیں۔ حالی میں اس درد و کرب کو جھیلنے کی صلاحیت نہیں تھی۔ عسکری صاحب لکھتے ہیں، "انھیں یہ تو خوب معلوم تھا کہ درد کیا چیز ہے:

اک عمر چاہیے کہ گوارا ہو نیشِ عشق
رکھی ہے آج لذّتِ زخمِ جگر کہاں

مگر غالباً اسی لیے وہ درد و کرب کو قبول کرنے اور اس کا مطالعہ کرنے سے ڈرتے تھے۔" بہرحال حالی کا اپنے تضاد کے بارے میں جو ردِ عمل ہے، اسے عسکری صاحب نے بڑی خوبی سے دکھایا ہے۔ حالی کی کشاکش کو وہ بیان کر چکے ہیں "حالی کے یہاں لڑائی ہے عشق اور دنیاداری کی" اب چونکہ دنیاداری میں عشق کو آوارگی اور بدچلنی کے مترادف سمجھا جاتا ہے اور حالی کو یہ اقدار بھی قبول ہیں، اس لیے ان کی شخصیت کا دُوسرا پہلو انھیں عشق سے روکتا ہے۔ عاقبت بینی اور افادیت پسندی کے معیاروں پر عشق پورا نہیں اُترتا۔ نہ تو اس میں انفرادی فلاح کی صورت ہے نہ اجتماعی فلاح کی۔ اس لیے عشق ان کے لیے ایک لپکا ہے، ایک ترغیب ہے، ایک عیب ہے جس سے بچ کر رہنا ہی اچھا۔ مگر اس کو کیا کیا جانے کہ انھیں عشق کی چاٹ بھی لگ گئی ہے (تو نے یہ کیسی لگادی دل کو چاٹ) اس لیے جب وہ اباّ اماں کی باتوں کو بھُول کر عشق کر بیٹھتے ہیں تو انھیں خود اپنے آپ پر تعجب ہونے لگتا ہے۔ وہ یہ کہتے رہتے ہیں کہ "ہم کو تو اپنی ذات سے ایسا گماں نہ تھا"، یا پھر

اپنے آپ کو ڈرانے دھمکانے لگتے ہیں (حضرت اس لطف کا پائیں گے مزا یاد رہے) یا سہمنے لگتے ہیں یا کھسکنے کی فکر میں لگ جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حالی کا عشق ماں باپ سے ڈرتا ہے۔ سماج سے ڈرتا ہے۔ رائے عامہ سے ڈرتا ہے۔ اپنے آپ سے ڈرتا ہے۔ تاہم جب وہ اس خوف کو بھلا کر اپنی عشقیہ شخصیت کی قبولیت کے ساتھ شعر کہتے ہیں تو محبوب کی معصومیت اور خلوص کا اقرار، محبوب کا احترام، محبوب کی پاکیزگی کا احساس، محبت اور محبوب کے لیے خود سپردگی کا جذبہ یہ سب عناصر جلوہ دکھانے لگتے ہیں۔ اور وہ شاعری پیدا ہوتی ہے جو بقول عسکری صاحب "اردو کے بہت سے اچھے اچھے شاعروں کو نصیب نہیں ہوئی۔"

ہم نے کہا تھا حالی کی شاعری سچی شخصیت کی تلاش سے پیدا ہوئی ہے۔ اس تلاش میں انھیں کتنی کامیابی حاصل ہوئی۔ یہ آپ دیکھ چکے۔ عسکری صاحب نے میر اور حالی کا تقابل کرتے ہوئے ہمیں لگے ہاتھوں یہ بھی دکھایا ہے کہ پوری شخصیت حاصل کرنے کے لیے آدمی کو کیا کرنا پڑتا ہے۔ حالی کو اپنے اندر جس تضاد کا احساس ہوا ہے، حالی اگر اس کا مطالعہ کر سکتے اور اپنے وجود کے دونوں حصوں کو ایک دوسرے میں پیوست کر سکتے تو ان کی شخصیت اور جوہر میں وہ ہم آہنگی پیدا ہوتی جو روحانی ارتقا کی پہلی شرط ہے۔ مگر حالی نے اپنے تضاد کی کشمکش کو سہارنے کے بجائے بہت جلد اپنے متضاد پہلوؤں میں سمجھوتہ کرانے کی کوشش کی اور یوں میر کی طرح اس کشمکش کو جاری رہنے نہیں دیا۔ اس لیے حالی کی شاعری ایک بھلے مانس کی شاعری بن کر رہ گئی اور میر کے ٹکراؤ سے وہ بجلی پیدا ہوئی جسے ہم ان کی شاعری کہتے ہیں۔ اب تک ہم نے اس باب میں جو باتیں کہی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ عام آدمیوں اور ہم سب کی شخصیت جھوٹی شخصیت ہے۔

۲۔ سچی شخصیت حاصل کرنا انسان کی ایک بنیادی روحانی ضرورت ہے۔

۳۔ سچا فن سچی شخصیت کی تلاش سے پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ حالی نے سچا فن پیدا کر کے دکھایا ہے۔ اس لیے حالی کا مطالعہ ہمیں اس سوال کو حل کرنے میں مدد دیتا ہے جو ہم نے اس باب کی ابتدا میں اٹھایا تھا کہ سچی شخصیت حاصل کیسے ہوتی ہے۔

عسکری صاحب نے حالی کے ذریعے اس کا جواب دیا ہے۔ خود آگاہی کے ذریعے خود آگاہی کے معنی ہیں اپنی شخصیت کے متضاد پہلوؤں کا احساس پیدا کرنا اور پھر جو عناصر ہمارے اندر ایک دوسرے سے ٹکرا رہے ہوں اپنے آپ سے ان کا اعتراف کرنا اور پھر اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے درد و کرب کو برداشت کرتے ہوئے ان سب کو پرکھنا اور ان کا پورا مطالعہ کرنا۔ اوسپنسکی کے نزدیک بھی یہی خود آگاہی روحانی ارتقا کی پہلی سیڑھی ہے۔ خود آگاہ آدمی اس کے

ذریعے پہلے اپنی شخصیت میں یک رنگی، "وحدت" اور ہم آہنگی پیدا کرتا ہے اور پھر اس کے بعد اس کا رشتہ جوہر سے جوڑ کر اپنے جوہر کے اس بگاڑ کو درست کرتا ہے جو اس میں جھوٹی شخصیت کے غلبے سے پیدا ہو جاتا ہے۔ یوں ایک مکمل طور پر ترقی یافتہ آدمی میں اس کی شخصیت بھی ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور پھر اس سے آگے جا کر شخصیت اور جوہر میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب عسکری اور اوسپنسکی دونوں کے نزدیک یہ ایک اندرونی عمل ہے۔ حالی میں یہ اندرونی عمل جتنا کچھ بھی ہوا اس سے وہ سچی شخصیت بھی بنے اور سچے فن کار بھی، لیکن حالی کا المیہ یہ ہے کہ بقول عسکری صاحب "عمل کا پیغام دینے کے باوجود وہ اندرونی عمل اور اپنے اوپر عمل کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔"

اندرونی عمل اور اپنے اوپر عمل میر کو پیدا کرتا ہے۔ جس عمل کی حالی تلقین کرتے ہیں وہ حالی جیسے لوگوں کو ——— میر کا اندرونی عمل فاعلی نوعیت کا ہے جب کہ حالی میں اندرونی عمل کی ہمت بھی نہیں تھی۔

اب آپ عسکری صاحب کی مدد سے حالی کو دیکھ چکے لیکن انھوں نے حالی پر جو کچھ کہا ہے وہ عسکری ہوئے بغیر نہیں کہہ سکتے تھے۔ حالی میں انھوں نے جو کچھ دیکھا اپنے تجربے اور شعور کی روشنی میں دیکھا۔ اس چھوٹی سی بات کے کیا معنی ہیں۔ عسکری صاحب ایک سچی

[illegible]

۴

پچھلے ابواب میں ہم دکھا چکے ہیں کہ کس طرح عسکری صاحب بھی انسان ہیں اور آدمی بننا چاہتے ہیں لیکن انسان بننے سے پہلے ہر انسان آدمی ہوتا ہے۔ یعنی ایک حیاتیاتی، جبلی، وہبی وجود۔ وہ انسان اس وقت سے بننا شروع ہوتا ہے جب تہذیبی اثرات قبول کرنے لگتا ہے۔ مذہب، عقیدے، اخلاق، سیاسی اور معاشرتی اثرات، جمالیاتی رجحانات اور معیارات، یہ سب اس کے انسان کا حصہ ہوتے ہیں۔ اوسپنسکی نے انسان کو "شخصیت" کہا ہے اور آدمی کو "جوہر"۔ اب عام آدمی میں جوہر تو موجود ہوتا ہے، لیکن شخصیت نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ آدمی سے انسان بنتے ہیں ان میں شخصیت کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ فلسفی، سیاستداں، شاعر، ادیب، فن کار، ان سب میں شخصیت کا غلبہ ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شخصیت کس طرح پیدا ہوتی ہے اور کس طرح ترقی کرتی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ شخصیت تہذیبی اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ آپ جب اپنے بچوں کو معاشرتی آداب، اخلاقی اصول اور اپنے مذہب کے عقیدے سکھاتے ہیں تو ان کے جوہر میں شخصیت داخل کرتے ہیں۔ ابتدا میں یہ شخصیت کمزور ہوتی ہے

اور اگر اسے ترقی نہ دی جائے تو ساری زندگی اسی کمزوری کی حالت میں رہتی ہے ۔ عام آدمی کی شخصیت ایسی ہی ہوتی ہے لیکن خاص آدمیوں میں شخصیت ترقی کر جاتی ہے اور وہ عام آدمیوں سے مختلف بن جاتے ہیں۔

شخصیت کی یہ ترقی کیسے ہوتی ہے ۔ اوسپنسکی نے اس پر گہری روشنی ڈالی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عام آدمی جب تہذیبی اثرات قبول کرتا ہے تو اس کے جوہر میں ان کی جڑ مضبوط نہیں ہوتی ۔ تہذیبی اثرات قبول کرنے تو ضروری ہوتے ہیں کیونکہ ان کے بغیر زندگی نہیں بسر کی جا سکتی ۔ لیکن عام آدمی میں یہ اثرات کمزور اور بکھرے بکھرے سے ہوتے ہیں ۔ اوسپنسکی کے نزدیک جب کوئی آدمی تہذیبی اثرات سے زیادہ اثر قبول کرتا ہے تو شخصیت میں ایک مرکز پیدا ہو جاتا ہے ، یہ مرکز ایک مقناطیس کی طرح ہوتا ہے جو بکھرے ہوئے اثرات کو اپنی طرف کھینچ کر ایک جگہ جمع کر لیتا ہے ۔ مرکز جتنا مضبوط ہوتا جاتا ہے شخصیت میں بھی اتنی ہی قوت آتی جاتی ہے ۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں میں مرکز اتنا مضبوط ہو جاتا ہے کہ ان کی شخصیت کے تمام اجزا اس کے تابع ہو جاتے ہیں ۔ ایسا آدمی ایک مضبوط شخصیت کا مالک ہوتا ہے ۔ اب یہ مرکز مختلف قسم کے اثرات کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں ۔ کچھ لوگوں کے مرکز پر مذہبی اثرات غالب ہوتے ہیں کچھ لوگوں کے مرکز پر جمالیاتی ، مذہبی ، اخلاقی ۔ سیاسی شخصیتیں اسی طرح وجود میں آتی ہیں ۔ یہ تقسیم صرف غلبے کے اعتبار سے ہوتی ہے ورنہ مرکز میں بہت سے اثرات ملے جلے ہوتے ہیں ۔ اوسپنسکی کہتا ہے کہ بعض لوگوں کی شخصیت میں دو یا اس سے بھی زیادہ مراکز پیدا ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ایسی شخصیتوں میں ایک تضاد اور کشمکش کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ وہ کبھی ایک مرکز کے تابع ہوتے ہیں کبھی دوسرے کے ۔ اوسپنسکی کے نزدیک ایسی شخصیتیں ہمیشہ ایک اندرونی پیکار کا شکار رہتی ہیں اور بہت مشکل سے باطنی ہم آہنگی حاصل کر پاتی ہیں یا ہمیشہ اس سے محروم رہتی ہیں ۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی انسانوں کی دو قسموں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک قسم کے لوگ باطنی طور پر ہم آہنگ ہوتے ہیں اور دوسری قسم کے لوگ اندر سے کشمکش میں مبتلا رہتے ہیں ۔ شاہ صاحب پہلی قسم کے لوگوں کو اہلِ اصطلاح کہتے ہیں اور دوسری قسم کے لوگوں کو اہلِ تجاذب ۔ بہر حال شخصیت کی تعمیر کا پہلا مرحلہ تہذیبی اثرات سے اثر قبول کرنا ہے خواہ وہ کسی درجہ میں ہو ۔ اور دوسرا مرحلہ ایک مرکز کا پیدا ہونا ہے ۔ یہ مرکز جتنا مضبوط ہوتا جاتا ہے شخصیت اتنی ہی ترقی کرتی جاتی ہے ۔ آدمی سے انسان بننا اسی باطنی عمل کا نام ہے ۔ اب چونکہ عام آدمیوں میں یہ عمل جاری نہیں رہتا اس لیے آدمی سے انسان بننے والے لوگ عام آدمیوں سے مختلف ہو جاتے

ہیں۔خیر عام آدمیوں سے "انسان" کے الگ ہونے کا مسئلہ تو پھر خارجی چیز ہے، اس عمل میں ایک گڑبڑ بھی پیدا ہوجاتی ہے۔ آدمی کی شخصیت ایک مرکز کے تحت آکر ترقی کرنے لگتی ہے، لیکن اس کا جوہر غیر ترقی یافتہ حالت میں رہ جاتا ہے۔ اوسپنسکی نے کہا ہے کہ بعض اعلیٰ درجے کی شخصیتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کا جوہر ایسا ہوتا ہے جیسے چھے سال کے بچّے کا۔ یہ صورتِ حال بڑے خطرناک نتائج پیدا کرتی ہے، اس لیے ہم آہنگ وجود حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ شخصیت کے ساتھ جوہر کو بھی ترقی دی جائے۔

آدمی سے انسان بننے کا عمل آپ دیکھ چکے۔ اب جوہر کو ترقی دینے کے کیا معنی ہیں۔ انسان سے پھر آدمی بننا۔ یہ انسان کی باطنی ترقی کا ایسا عمل ہے جس میں بڑے بڑے پانی مانگ جاتے ہیں۔ انساں تو جیسے بنے بن جاتے ہیں، دوبارہ آدمی نہیں بن پاتے۔ بہر حال باطنی ارتقا کے اس عمل کے دو رُخ ہیں۔ پہلا آدمی سے انسان بننا۔ دوسرا انسان سے دوبارہ آدمی بننا۔ تصوف کی اصطلاحوں میں آدمی سے انسان بننا روحانی ارتقا کی صعودی قوس ہے۔ انسان سے آدمی بننا نزولی قوس ہے۔ ان دونوں قوسوں کے ملنے ہی سے آدمی کا روحانی ارتقا مکمل ہوتا ہے۔ آپ مجھے اجازت دیں تو میں روحانی ارتقا کی ان دونوں منزلوں سے گزرنے والوں کے لیے ایک لفظ استعمال کرلوں۔ فرد۔ فرد وہ انسان ہے جس نے اپنے پُورے وجود کو حاصل کرلیا ہے۔ اب وُہ ایک ایسا منفرد وجود ہے جس کا جوہر اور شخصیت دونوں ترقی یافتہ ہیں اور ایک دُوسرے کے ہم آہنگ تعاون سے دم بدم ایک نئی توانائی حاصل کرتے ہیں۔ یہ فرد ایک ایسی کائنات بن جاتا ہے جس کا قانون وہ خود ہے۔ میں اس فرد کو "پورا آدمی" بھی کہتا ہُوں۔

ہم نے غلط یا صحیح عسکری صاحب کا مسئلہ آپ کو بتا دیا ہے کہ وُہ انسان ہیں اور آدمی بننا چاہتے ہیں۔ دُوسرے باب میں ہم نے یہ بھی دکھانے کی کوشش کی ہے کہ میر کا مسئلہ بھی یہی ہے، اس لیے عسکری صاحب اُردو شاعروں میں میر کو سب سے اونچا مقام دیتے ہیں۔ اور بجا طور پر میر کی کلیات ہمیشہ اپنے سرہانے رکھتے ہیں۔ لیکن اردو میں میر کے بعد فراق بھی عسکری صاحب کے سب سے بڑے ممدوح ہیں۔ وہ انھیں میر کے برابر ہی کی اہمیت دیتے ہیں۔ بلکہ بعض جگہ تو ایسا گماں ہوتا ہے جیسے انھوں نے فراق کو میر پر فوقیت دے دی ہے۔ جرأت پر اپنے بے مثال مضمون میں انھوں نے کچھ ایسی ہی بات کہی ہے۔ یونگ کے حوالے سے دو شخصیتوں کے تعلق پر غور کرتے ہوئے وُہ لکھتے ہیں "یونگ نے میاں بیوی کے تعلقات پر ایک مضمون لکھتے ہوئے

بتایا ہے کہ ان دونوں میں ایک فریق تو CONTAINER ہوتا ہے دوسرا CONTAINED
پہلے فریق کی شخصیت اتنی پیچیدہ، متنوع اور پہلودار ہوتی ہے کہ دوسرا اس کے اندر سما جاتا ہے۔
مگر چونکہ پہلے فریق کے اندر بہت سے خانے خالی رہ جاتے ہیں اس لیے آسودگی دونوں کو نہیں
ملتی۔ چنانچہ مکمل ہم آہنگی حاصل کرنے کے لیے میاں بیوی میں ایک کشمکش سی شروع ہو جاتی ہے۔
عسکری صاحب کہتے ہیں "میرے خیال میں بالکل یہی نقشہ ایک شاعر اور قاری کے تعلقات کا ہے۔
ایسے شاعر بہت ہیں جو ہماری شخصیت کے بعض پہلوؤں کو پوری طرح مطمئن کرتے ہیں اور ہم ان سے
تھوڑی دیر کے لیے جی بھر کر لطف لے سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ ہماری شخصیت کے بہت سے
تقاضوں کو تشنہ چھوڑتے ہیں، اس لیے وہ ہمارے جیون ساتھی نہیں بن سکتے"۔ عسکری صاحب
کے نزدیک جیون ساتھی تو بس میر جیسے شاعر ہی بن سکتے ہیں کیونکہ میر جیسے شاعر کو پڑھتے ہوئے
ہم فوراً CONTAINED بن کر رہ جاتے ہیں۔

یہ تو ہوا عسکری صاحب کا رشتہ میر سے۔ فراق کا ذکر فوراً آتا ہے۔
عسکری صاحب لکھتے ہیں کہ اردو نے میر کا صرف ایک CONTAINER پیدا کیا ہے۔ فراق۔
اس جملے میں فراق کی جو برتری نکلتی ہے وہ سامنے کی بات ہے۔ لیکن چونکہ عسکری صاحب نے
یہ تنبیہہ کر دی ہے کہ "میں یہ دعویٰ نہیں کر رہا ہوں کہ فراق صاحب میر سے بڑے شاعر ہیں" اس لیے
ہم بھی اس پر اصرار نہیں کریں گے اور صرف اتنی ہی بات کہیں گے جو عسکری صاحب نے خود
مان لی ہے۔ "فراق کے بعض مطالبات میر سے بھی پورے نہیں ہوتے"۔ اب سوال یہ ہے
کہ فراق کے وہ کون سے مطالبات ہیں جو میر سے بھی پورے نہیں ہوتے۔ اس سوال کو حل کرنے
کے لیے عسکری صاحب کے کچھ اور خیالات کو سمجھنا پڑے گا۔ عسکری صاحب نے شاعر اور
اس کے قاری کے تعلق کو وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ ایک قاری کی حیثیت سے
عسکری صاحب کے مطالبات کیا ہیں۔ ہم نے شخصیت کے ایک مرکز کا ذکر کیا تھا، اس مرکز کے
ذریعے شخصیت میں ہم آہنگ ترقی کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ اردو میں عسکری صاحب اس
ترقی کا ایک ایسا استعارہ ہیں جس کو سمجھے بغیر میں سمجھتا ہوں کہ جدید اردو ادب میں کوئی معنویت
باقی نہیں رہتی۔ عسکری صاحب یہ مرکز اپنے اندر پیدا کر چکے ہیں "میں اپنا حق سمجھتا کہ میرے
تجربات کا ایک مرکز اور میری کاوشوں کا ایک رُخ ہو"۔ اب ان کا مسئلہ اس مرکز کو ترقی دینا ہے۔
ان کا مطالعہ اپنے مرکز کو ترقی دینے کا ایک ذریعہ ہے۔ "چنانچہ میں پڑھنا بھی ایسی چیزیں ہی"۔
عسکری صاحب لکھتے ہیں "جن سے مجھے پتا چل سکے کہ متنوع تجربات ایک مرکز پر کیسے لائے جا سکتے
ہیں۔" عسکری صاحب نے ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ وہ مرکز کیسے پیدا ہوتا ہے "مجھے نہ غم جاناں

والے پسند ہیں نہ غمِ دوراں والے۔ میں تو ایسے لوگوں کو دیکھنا چاہتا ہوں جن کے یہاں غمِ جاناں اور غمِ دوراں دونوں مل کر 'اپنا غم' بن جائیں۔" یہ اپنا غم کیا ہے اسے بھی عسکری صاحب کے الفاظ میں دیکھ لیجیے" اس اپنے غم سے مراد وہ تخلیقی درد ہے جو انسانی ہستی اور انسانی تفتیش کا ذریعہ بنتا ہے اور جس میں کائنات کا غم و نشاط بن جانے کی قوت اور گیرائی موجود ہوتی ہے۔" دنیا کے عظیم ترین شاعر اور ادیب ڈانٹے، چاسر، شیکسپیئر اور جیمز جوائس اسی تخلیقی درد سے عظیم بنے ہیں۔ میر بھی اسی تخلیقی درد کے شاعر ہیں۔ عسکری صاحب نے اس تخلیقی درد کا نقشہ دکھانے کے لیے میر کا جو اقتباس نکالا ہے وہ بجائے خود اتنا اہم ہے کہ اسے اعلیٰ ترین تنقیدی رسائی کا شاہکار کہنا چاہیے۔ اب عسکری صاحب نے اس خیال کی روشنی میں اردو کے شاعروں کے بارے میں بھی قیمتی باتیں کہی ہیں۔ "اردو شاعری کی تاریخ میں بعض لوگ ایسے ہیں جن کے یہاں یہ غم پیدا ہو کر اپنی نفسیات کی تفتیش کا ذریعہ تو بن جاتا ہے مگر انسانی زندگی یا کائنات کی تفتیش تک نہیں پہنچ سکتا۔ مثلاً مومن۔ پھر بہت سے لوگ ایسے ہیں جو دکھ درد کا ذکر تو کرتے ہیں مگر ان کی کامرانی یا محرومی محض ایک واقعے تک محدود ہو کے رہ جاتی ہے اور انھیں اپنی پوری شخصیت پر بھی غور کرنے کی ترغیب نہیں دیتی۔ مثلاً جرأت"۔ اب ان شاعروں کے مقابلے پر میر جیسے شاعر میں کیا صلاحیت ہوتی ہے اس کا بیان بھی عسکری صاحب کے الفاظ میں دیکھیے: "میر کے اندر ایک ایسی زبردست صلاحیت تھی جو کسی دوسرے اردو شاعر میں آدھی تہائی بھی نہیں تھی، میر کے دماغ میں اتنی طاقت تھی کہ صرف عشق کے تجربات یا جذباتی تجربات نہیں، صرف شاعرانہ تجربات بھی نہیں، بلکہ زندگی کے بہت سے چھوٹے بڑے اور مختلف نوعیت رکھنے والے تجربات پر ایک ساتھ غور کر سکے اور ان سب کو ملا کر ایک عظیم تر تجربے کی شکل دے سکے۔ چنانچہ میر کی شاعری میں ہمیں پوری زندگی ملتی ہے اور اپنے سارے تنوع اور تضاد، رفعتوں اور پستیوں، قوتوں اور مجبوریوں سمیت"۔ آخر میں عسکری صاحب نے وہ بات کہہ دی ہے جو میر جیسے شاعر کے بارے میں کہنی ضروری تھی۔

سابقہ ابواب میں میں نے آدمی اور انسان کے فرق کو وضاحت سے بیان کیا ہے اور یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ انسان بننے کے بعد یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا عام آدمیوں سے کیا تعلق ہے۔ ہم کسی اور جگہ اس مسئلے کی اور زیادہ وضاحت کریں گے، لیکن اس بحث میں ایک بات رہ گئی تھی۔ ایک مسئلہ تو یہ ہوا کہ "انسان" کا عام آدمیوں سے کیا تعلق ہو، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ "انسان" کا کائنات سے کیا تعلق ہو۔ در اصل عظیم شاعری کو ان دونوں سوالوں کا جواب دینا پڑتا ہے۔ عسکری صاحب نے "میر اور نئی غزل" میں انسان کے عام آدمیوں سے تعلق کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے لیکن "میر اور نئی غزل (۲)" میں دوسری بات بھی کہہ دی ہے" میر کی

شاعری کا موضوع دراصل یہی مسئلہ ہے کہ فرد کے ذاتی تجربات کا مقام زندگی اور کائنات میں کیا ہے"۔
میرؔ کی شاعری اس کے بغیر اتنی عظیم شاعری نہیں ہو سکتی۔ اب میرؔ اور فراقؔ میں کیا فرق ہے اسے ہم وضاحت سے بیان کر سکتے ہیں (۱) میرؔ آدمی سے انسان بن چکے ہیں اور پھر آدمی بننا چاہتے ہیں۔ اس کے دو معنی ہیں۔ میرؔ چاہتے ہیں کہ ان کی شخصیت کا ان کے جوہر سے تعلق پیدا ہو۔ اور اس طرح ان کی شخصیت کی طرح ان کا جوہر بھی ترقی کرے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وُہ اپنے اندر کے حیاتیاتی، جبلّی اور وہبی وجود کو اپنے تہذیبی وجود کے برابر اہمیت دیں۔ دُوسرے معنی یہ ہیں کہ انسان بننے کے عمل میں وہ جس طرح عام آدمیوں سے الگ ہو گئے ہیں، اس خلیج کو پاٹ کر وہ ان سے دوبارہ رشتہ قائم کریں۔ میرؔ نے یہ دونوں کام سرانجام دیے ہیں اور ایک طرف اپنے پُورے وجود میں ہم آہنگی پیدا کر کے دکھائی ہے اور دُوسری طرف اپنے وجود کو دُوسرے آدمیوں سے ہم آہنگ بنایا ہے۔
(۲) میرؔ کا انسان صرف دُوسرے انسانوں سے اپنا رشتہ نہیں جوڑتا بلکہ اپنے وجود کو کائنات کے مقابل رکھ کر بھی دیکھتا ہے اور دونوں کے درمیان ہم آہنگی کی تلاش کرتا ہے۔ فراقؔ صاحب نے بھی یہ دونوں کام کیے ہیں لیکن فراقؔ کے رشتے میرؔ سے مختلف ہیں۔ ہم اسے بیان کرنے کے لیے اپنی تمہید سے ایک لفظ اٹھاتے ہیں۔ فرد ــــ فرد وُہ انسان ہے جو پہلے آدمی سے انسان بنا ہے اور پھر دوبارہ انسان سے آدمی بن گیا ہے، یعنی روحانی اعتبار سے مکمل طور پر ترقی یافتہ وجود ہے فراقؔ اور میرؔ میں فرق یہ ہے کہ میرؔ انسان بننے کے بعد عام آدمیوں سے رشتہ جوڑنے کی جد و جہد کرتے ہیں، یعنی ان لوگوں سے جو آدمی سے سفر کر کے کچھ اور نہیں بنے۔ جبکہ فراقؔ جس وجود سے رشتہ جوڑنا چاہتے ہیں وہ فراقؔ کی طرح خود بھی فرد بن چکا ہے، یعنی روحانی اعتبار سے فراقؔ کے برابر ترقی یافتہ ہے میرؔ کے آدمی میرؔ کا احترام کر سکتے ہیں۔ میرؔ کی ہمدردی، دل سوزی اور محبت میں اپنا دل جلا سکتے ہیں۔ مگر وہ میرؔ کے برابر کے لوگ نہیں ہیں۔ فراقؔ جس وجود سے رشتہ جوڑنا چاہتے ہیں وہ فراقؔ کے برابر ہے۔
ہم نے کہا تھا کہ فرد ایک ایسی کائنات ہوتا ہے جس کا قانون وہ خود ہو۔ فراقؔ کا محبوب ایک ایسا ہی فرد، ایک ایسی ہی کائنات ہے اور فراقؔ کی شاعری کے معنی ہیں ان دونوں کائناتوں کا رشتہ۔ اب اسی طرح میرؔ کی کائنات اور فراقؔ کی کائنات میں بھی فرق ہے۔ اس فرق پر افسوس ہے کہ عسکری صاحب نے کبھی روشنی نہیں ڈالی۔ لیکن شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ فراقؔ صاحب خود اسے بہت وضاحت سے بیان کر چکے تھے۔ "میرؔ کی کائنات" پر فراقؔ صاحب نے لکھا ہے:
"ایک گھٹا ٹوپ اندھیرا چھایا ہوا ہے"۔ یہ المیے کی کائنات ہے، جبکہ فراقؔ کی کائنات پر رنگِ نشاط غالب ہے۔ یہ نشاط المیے کے بغیر نہیں ہے مگر میرؔ کے اندھیرے کو فراقؔ نے ایک روشنی میں ضرور تبدیل کر دیا ہے جیسا کہ ان صفحات میں جا بجا دکھایا گیا ہے۔ عسکری صاحب کا

مسئلہ بھی یہی ہے۔ کسی ماورائی طاقت کی مدد کے بغیر خود اپنے خارجی اور داخلی عمل سے اپنے وجود کے الم کو نشاط میں تبدیل کرنا۔ فراق کے یہی وہ بعض مطالبات ہیں جو میر کی شاعری سے بھی پورے نہیں ہوتے۔

عسکری صاحب نے اپنے مضمون "اردو شاعری میں فراق کی آواز" میں ہمارے بیان کیے ہوئے یہ دونوں فرق اپنے انداز میں بیان کیے ہیں۔ "فراق کے یہاں بنیادی مسئلہ فراق کا ہے، یہاں فراق کے وہ معنی نہیں جو اکثر اردو شاعری میں ہوتے ہیں۔ یعنی محبوب سے علٰحدگی اس وجہ سے نہیں کہ محبوب کے رشتہ دار حائل ہیں یا محبوب جفاکار اور تغافل پسند ہے، یہاں فراق کی اصلی وجہ دو شخصیتوں، دو فردوں کی بنیادی علٰحدگی ہے۔" اردو شاعری میں "دو فردوں" کی بنیادی علٰحدگی کا احساس اور کہیں نہیں پایا جاتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عام اردو شاعری کا عاشق ہی "فرد" بنا ہے نہ محبوب ہی "فرد" بننے میں کامیاب ہوا ہے۔ وہ آدمی سے انسان بننے کے مختلف مرحلوں کی نمایندگی کرتے ہیں۔ پوری طرح انسان بھی نہیں بنتے۔ میر کی شاعری کا عاشق خود تو آدمی سے انسان اور پھر انسان سے "فرد" بننے میں کامیاب ہوگیا ہے لیکن میر کے محبوب کا تعلق نہ انسان سے ہے نہ فرد سے۔ عام آدمیوں سے البتہ ہے۔ اس لیے میر کا محبوب اردو شاعری کے عام محبوب جیسا ہے جبکہ فراق کا محبوب فراق کی طرح ایک منفرد ہستی ہے۔ عسکری صاحب نے ہمیں اس محبوب کی تصویر بڑی خوب صورتی سے دکھائی ہے۔ اب فراق صاحب کی شاعری کا بنیادی مسئلہ یہیں سے شروع ہوتا ہے۔ "انھیں" عسکری صاحب کہتے ہیں "ایسا محبوب پاکر بھی اس سے وصال اور مکمل یگانگت کا احساس حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔" ہمارے نزدیک "پاکر بھی" کہنے کے بجائے "پاکر ہی" کہنا زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ اگر یہ محبوب ایسا نہ ہوتا تو فیض صاحب اور ان کے محبوب کی یگانگت کی طرح ایک جھوٹی یگانگت تو کوئی بھی پیدا کرسکتا ہے۔ فراق صاحب کو یہ یگانگت حاصل کرنے کی جدوجہد کرنی پڑتی ہے عسکری صاحب نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے "دو انسانی شخصیتیں ایسی متوازی لائنیں ہوتی ہیں جو کوشش کے باوجود ایک دوسرے سے نہیں مل سکتیں۔ یہی عشقیہ زندگی کا سب سے المناک پہلو ہے۔"

آج اس توجیہہ سے صرف اتنا اختلاف ہے کہ میں دو "انسانی شخصیتوں" کے بجائے "دو فرد" کہوں گا۔ کیونکہ اس مضمون کی اصطلاح میں شخصیت کے دوسرے معنی ہیں۔ بہر حال فراق صاحب کی شاعری کی ایک عظمت تو یہ ہے کہ وہ ہمیں اردو میں پہلی بار "دو فردوں" کے رشتے سے روشناس کرائی ہے۔ ان کی عظمت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ عشقیہ زندگی کے اس المیے سے نشاط پیدا کرکے دکھاتے ہیں۔ فراق کی عظمت کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ وہ اس "انسانی مسئلے"

کو کائنات تک اُوپر اُٹھاتے ہیں اور بقول عسکری صاحب اپنی ہستی کو کائنات میں سمونے اور کائنات کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فراق کے عاشق اور فراق کے محبوب کی طرح فراق کی کائنات بھی اردو شاعری میں ایک نئی چیز ہے۔ اب عسکری صاحب کا اس بات سے یہ تعلق ہے کہ فراق کی اس عظمت کو دریافت کرنے والے عسکری ہیں۔ اور کون نہیں جانتا کہ ہر دریافت کرنے والا اپنے آپ ہی کو دریافت کرتا ہے۔ عسکری کی دریافت کردہ عظمت عسکری کی عظمت ہے۔

میر، فراق اور حالی پر عسکری صاحب کے مضامین آپ دیکھ چکے۔ یہ مضامین، جیسا کہ ہر پڑھنے والا پہلی نظر میں دیکھ سکتا ہے، ایک انتہائی منفرد زاویۂ نگاہ کی پیداوار ہیں۔ اُردو میں ان شاعروں پر بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر عسکری صاحب نے جو کچھ لکھا ہے، وہ عسکری صاحب کے سوا اور کسی نے نہیں لکھا۔ اچھائی بُرائی کی میں بات نہیں کرتا، اچھے لکھنے والے اور بھی ہیں، لیکن عسکری صاحب کے مضامین "چیزے دگر" کا درجہ رکھتے ہیں۔ "چیزے دگر" میں عسکری کا علم، عسکری کی بصیرت، عسکری کا اسلوب سب شامل ہیں۔ ہمیں ان مضامین کو پڑھتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ ہم اردو تنقید کی دنیا سے نکل کر کسی اور سرزمین میں داخل ہو گئے ہیں —— ایک ایسی سرزمین جس کے زمین و آسمان، فضا اور ہوا کچھ اور ہیں۔ یہ سرزمین عسکری صاحب کی مخصوص انفرادیت کا استعارہ ہے اور اپنی وسعت و عظمت کے لحاظ سے اردو تنقید کے ابعادِ ثلاثہ سے باہر کی چیز ہے۔ پھر ان مضامین میں عسکری صاحب ہی کی انفرادیت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ ان میں ہم میر، فراق اور حالی کو بھی ایک نئی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔ ہمیں پہلی بار محسوس ہوتا ہے کہ ہم نے ان کی روح کو پا لیا ہے اور ان کے اتنے قریب پہنچ گئے ہیں کہ ان کے دل کی دھڑکنوں کو سُن سکتے ہیں۔ اپنی انفرادیت کا

اظہار اور چیز ہے اور دُوسروں کی انفرادیت کو پا لینا دُوسری چیز۔ اُردو میں ایسے نقاد بھی کم ہیں جو اپنی انفرادیت کا اظہار کر سکتے ہوں۔ چہ جائیکہ دُوسری بات تو اتنی مشکل ہے کہ فراق کے سوا اور کسی کو نصیب نہیں ہوئی۔ عسکری صاحب میں یہ دونوں باتیں اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہیں۔ اردو تنقید اندھوں کی دنیا ہے۔ ایک اندھے کے پیچھے دوسرا اندھا کھڑا ہے، اور ہاتھوں سے ٹٹول ٹٹول کر بتا رہا ہے کہ کون سی چیز کیسی ہے۔ اس ٹٹولا ٹٹالی میں کسی کے ہاتھ اتفاق سے بٹیر بھی لگ جاتی ہے۔ لیکن فراق اور عسکری کا معاملہ کچھ اور ہے۔ وُہ اردو تنقید میں پہلے دیکھنے والے ہیں، تاہم عسکری اور فراق کے دیکھنے میں جو فرق ہے، میں اسے ایک مثال سے واضح کر سکتا ہوں۔ ہر دیکھنے والا اپنی نظر سے دیکھتا ہے لیکن ہم اپنی نظر کو شیشے کی طرح بھی استعمال کر سکتے ہیں اور آئینے کی طرح بھی۔ جب ہم اسے شیشے کی طرح استعمال کرتے ہیں تو اس کے ذریعے کسی اور چیز کو دیکھتے ہیں اس کے برخلاف جب ہم اسے آئینے کی طرح استعمال کرتے ہیں تو اس کے ذریعے اپنے آپ کو دیکھتے ہیں۔ فراق اپنی نظر کا استعمال آئینے کی طرح کرتے ہیں۔ ان کے مقابلے پر عسکری صاحب نے اپنے شیشے اور آئینے کو ملا لیا ہے۔ وہ اپنے آئینے کے ذریعے اپنے آپ کو دیکھتے ہیں اور شیشے کے ذریعے دیکھی جانے والی چیز کو۔ دُوسرے لفظوں میں فراق کی نظر داخلی ہے۔ عسکری کی نظر داخلی، معروضی۔ فراق کسی چیز کو دیکھتے ہوئے اپنے آپ کو دیکھتے ہیں، عسکری اپنے آپ کو بھی اور اُس چیز کو بھی۔ یہ صرف نظر نظر کا فرق نہیں ہے، آگہی اور ادراک کی دو منزلوں کا فرق ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عسکری کو ان کی یہ مخصوص نظر یا آگہی کہاں سے ملی ہے؛

ہم نے کہا تھا عسکری انسان ہیں بلکہ خاص الخاص انسان۔ اس بات کے کیا معنی ہیں؛ آئیے اسے سمجھنے کے لیے جوہر اور شخصیت کی بحث کی طرف لوٹیں۔ بچہ جب انسان بننا شروع ہوتا ہے، یعنی اس کے جوہر میں شخصیت داخل ہوتی ہے تو وہ تہذیبی اثرات قبول کرنے لگتا ہے۔ یہ تہذیبی اثرات ہر انسان میں بکھرے بکھرے ہوتے ہیں۔ ان میں بڑا اختلاف، تضاد اور تنوع ہوتا ہے۔ وہ انسان تو بن جاتا ہے مگر ایسا انسان جس میں آگ، چنگاریاں، لکڑی اور دُھواں سب شامل ہوتے ہیں۔ وہ دُھوئیں سے پاک ایک لَو کی طرح نہیں ہوتا جس میں بہت سے رنگ مل کر یک رنگ ہو گئے ہوں۔ انسانی شخصیت ایک لَو اس وقت بنتی ہے جب اُس میں ایک مرکز پیدا ہو جاتا ہے۔ اس مرکز کی مثال ایک ایسے مقناطیس کی ہوتی ہے جو اُنھی اجزا کو جذب کرتا ہے جو اس سے مناسبت رکھتے ہیں۔ باقی چیزوں کو وُہ یا تو رد کر دیتا ہے یا ان سے غیر متعلق رہتا ہے۔ شخصیت اس مرکز کے ذریعے مضبوطی، پائیداری اور ہم آہنگی حاصل کرتی ہے۔ یہ تو ہے اس مرکز کا مثبت پہلو، لیکن ایک اس کا منفی پہلو بھی ہے۔ بعض اوقات انسانوں میں

یہ مرکز پیدا ہو کر اتنا ٹھوس اور جامد ہوتا ہے کہ اس میں کسی نئے عنصر، نئے رنگ، نئے تجربے کو قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی۔ وہ ہر نئی چیز کو رد کرنے لگتا ہے اور یوں شخصیت ایک کال کوٹھڑی کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس میں تازہ ہوا اور روشنی کی کوئی نئی کرن داخل نہیں ہو سکتی۔ یہ اس مرکز کا منفی پہلو ہے۔ مرکز شخصیت کا حصار بھی ہے اور قیدخانہ بھی۔ حصار کے بغیر ایک مضبوط اور ہم آہنگ شخصیت بن بھی نہیں سکتی۔ لیکن اسے قیدخانہ بھی نہیں ہونا چاہیے۔ ایک تخلیقی اور پوری طرح زندہ شخصیت میں مرکز ایک حصار کی طرح ہوتا ہے لیکن اس میں آنے والوں کے لیے دروازے کھلے رہتے ہیں، جب کہ ایک غیر تخلیقی شخصیت میں مرکز قیدخانہ بن جاتا ہے۔ بہر حال مرکز کے ذریعے شخصیت اپنی انفرادیت حاصل کرتی ہے۔ اردو تنقید بلکہ تخلیق کی دنیا میں بھی اکثریت ان لوگوں کی ہے جو شخصیت تو بن گئے ہیں مگر اُن میں کوئی مرکز پیدا نہیں ہوا۔ وہ مختلف تہذیبی اثرات کے زیرِ اثر رہتے ہیں اور انھیں کبھی یہ احساس بھی نہیں ہوتا کہ ان کی شخصیت کے اجزائے ترکیبی میں کتنا اختلاف اور تضاد موجود ہے۔ وہ کبھی اپنی شخصیت کے تمام اجزا کو ایک ساتھ نہیں دیکھ سکتے اور نہ اُنھیں کبھی یہ فکر ہوتی ہے کہ وہ اُنھیں ایک رنگ میں ڈھالنے کی کوشش کریں۔ اس کے بعد ان لوگوں کا نمبر آتا ہے جن کی شخصیت میں ایک مرکز پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن اس مرکز کی پیدائش کے بعد وہ اپنی شخصیت کے قیدخانے میں بند ہو گئے اور ان میں یہ صلاحیت باقی نہیں رہی کہ اپنی شخصیت میں کسی عنصر کو داخل کر سکیں۔ وُہ اپنی شخصیت کا چلتا پھرتا اشتہار بن جاتے ہیں مگر اپنے پُورے وجود اور اس کے ساتھ پُوری زندگی کی آگہی انھیں حاصل نہیں ہوتی۔ عسکری صاحب خاص الخاص انسان ہیں تو ان معنوں میں کہ اُنھوں نے ایک طرف تو اپنی شخصیت کے اندر ایک انتہائی مضبوط مرکز پیدا کر لیا ہے اور دوسری طرف اس مرکز کو اپنا قیدخانہ نہیں بننے دیا۔ ان معنوں میں وہ جدید اردو ادب کی واحد تخلیقی شخصیت ہیں۔ اب ایسی تخلیقی شخصیت کو جیسی آگاہی حاصل ہوتی ہے اس کے دُو رُخ ہوتے ہیں؛ ایک تو وُہ اپنی شخصیت کے تمام اجزا سے واقف ہوتا ہے، انھیں ایک ساتھ دیکھ سکتا ہے، انھیں ایک مرکز کے تابع رکھتا ہے۔ دُوسری طرف وہ زندگی کے نئے سے نئے تجربات کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور زندگی کی نت نئی آگاہی حاصل کرتا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں وُہ حد درجہ داخلی ہو کر حد درجہ معروضی ہو جاتا ہے۔ اس کی داخلیت ایک ایسے آئینے کی طرح ہو جاتی ہے جس میں بیک وقت وُہ اپنا چہرہ بھی دیکھتا ہے اور دُوسروں کا بھی۔ بلکہ اس کے آئینے میں پوری زندگی اپنا جلوہ دیکھنے لگتی ہے۔ عسکری کی شخصیت کی نوعیت کچھ اسی قسم کی ہے۔ اس شخصیت کے ساتھ عسکری صاحب جب کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو اُردو زبان کا وہ معجزہ ظہور میں آتا ہے جسے محمد حسن عسکری کی

تنقید کہتے ہیں۔

آئیے اب عسکری صاحب کی شخصیت کے اجزائے ترکیبی کا جائزہ لینے کی کوشش کریں؛ یعنی یہ دیکھیں کہ ان کا مرکز کس قسم کے تہذیبی اثرات سے تشکیل پذیر ہوا ہے۔ جہاں تک مرکز کی ضرورت کا تعلق ہے، اس کا احساس تو عسکری صاحب کو ۱۹۴۳ء ہی میں اُردو کے تمام ادیبوں سے زیادہ تھا۔ بلکہ زیادہ تو میں نے غلط کہا، زیادہ اور کم کا سوال تو اُس وقت پیدا ہونا چاہیے جب یہ احساس کسی اور میں بھی موجود ہو۔ مجھے دراصل یہ کہنا چاہیے کہ اُردو کے ادیبوں میں یہ احساس صرف عسکری کو تھا، اور اُس وقت جب وہ اپنی تشکیل کے ابتدائی مراحل میں تھے، "جزیرے" کا اختتامیہ لکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

> "ہمارے نظامِ زندگی نے ہمارے اندر ایک زنانہ پن اور انفعالیت پیدا کر دی ہے اور ہمارے وجود کی مرکزیت بالکل غارت ہو چکی ہے —— ہم زندگی کو ایک وحدت کی طرح سوچنے سمجھنے کی تاب نہیں رکھتے۔ ہمیں پینک میں جھومتے رہنے کے لیے صرف ایک تاثر چاہیے۔ ہم تاثر کی مدافعت نہیں کرتے، نہ جانچ پڑتال۔ ہر وہ تاثر جو ہوا میں اُڑتا ہُوا ہماری طرف آ جائے، ہم اُسے اپنے اوپر مسلط ہو جانے دیتے ہیں۔"

عسکری صاحب کو معلوم تھا کہ مرکزیت کے بغیر صرف تاثر پرستی سے کوئی حقیقی تخلیقی کارنامہ نہیں انجام دیا جا سکتا۔ وہ مرکزیت کے بغیر تاثر پرستی کو ادیب کی شخصیت کے لیے ایک مہلک خطرہ سمجھتے ہیں۔ نہ صرف ادیب کی شخصیت کے لیے بلکہ ادب اور انسانیت کے لیے بھی۔ اردو ادب اس مرکزیت کے بغیر جس سقیم حالت سے دوچار ہو گیا ہے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے عسکری صاحب لکھتے ہیں:

> "ہم نے اپنے آپ کو محسوسات کی گزرگاہ بن جانے دیا ہے اور ہمارے اندر تصادم باقی نہیں رہا۔ اس لیے مایوسی اور شکستگی کے ان انباروں کے باوجود ہم کوئی حقیقی المیہ پیدا نہیں کرتے۔ بقول لارنس کے ہماری حالت اُس مینڈک کی سی ہے جو گاڑی کے پہیے سے کُچل جائے۔"

گستاخی معاف، جدید اردو ادب انھیں مینڈکوں کی آہوں اور سسکیوں کا نام ہے، اس کا احساس عسکری صاحب کو زندگی بھر رہا۔ بہر حال ہمارے لیے یہ بات انتہائی اہم ہے کہ عسکری صاحب نے یہ باتیں ۱۹۴۳ء میں کی ہیں جب کہ اردو کے ادیب نہ صرف اپنی انفعالیت یا زنانہ پن کا احساس نہیں رکھتے تھے بلکہ اس پینک میں مگن تھے کہ وہ اس کے ذریعے دنیا کا بہترین ادب پیدا کر سکتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ عسکری صاحب اس مرکزیت

سے کیا سمجھتے تھے؟ ایک بات تو انہوں نے یہی کہی ہے کہ ہمیں ہر اڑتے ہوئے تاثر کو قبول نہیں کر لینا چاہیے بلکہ ہر تاثر کو جانچ پرکھ کر دیکھنا چاہیے۔ دوسری بات اُنھوں نے یہ کہی ہے کہ اپنے تاثرات کی مدافعت سے جو تصادم پیدا ہوتا ہے، ہمیں اس کے کرب کو برداشت کرنے کی صلاحیت پیدا کرنی چاہیے۔ یہ دونوں باتیں بہت اہمیت رکھتی ہیں، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے اندر صرف جمالیاتی وجود نہیں ہونا چاہیے بلکہ جلیل القدر ادب کے لیے اخلاقی وجود بھی ہونا چاہیے۔ چنانچہ "جزیرے" کے اس اختتامیہ میں خود اپنے افسانوں اور اس کے ذریعے پورے جدید ادب پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: "آج کل اپنے آپ سے گہرے اور بنیادی اخلاقی سوال پوچھنے لازمی ہیں۔" ان کا کہنا ہے کہ وہ اس ضرورت سے واقف تو تھے مگر تن آسانی کی وجہ سے اُنھوں نے روحانی کاوش گوارا نہیں کی اور بڑے بڑوں کا سر چکرا دینے والے ہمہ گیر سوالات سے جان چراتے رہے۔

عسکری صاحب کے ان بیانات کی روشنی میں ہم جن اہم نتائج پر پہنچتے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) عسکری صاحب کو ۴۴ء ہی میں یہ احساس ہو گیا تھا کہ اندرونی مرکزیت کے بغیر حقیقی تخلیق ناممکن ہے۔

(۲) انھیں احساس تھا کہ ان کے افسانے اور اردو کا جدید ادب اس اندرونی مرکزیت سے محروم رہے۔

(۳) اندرونی مرکزیت کے لیے وہ اخلاقی تصورات کو ایک لازمی شرط سمجھتے تھے۔

اب ہمارا کہنا یہ ہے کہ جدید اردو ادب میں عسکری صاحب وہ واحد ادیب ہیں جنھوں نے نہ صرف اس ضرورت کا احساس کیا بلکہ اپنی روحانی کاوشوں کے ذریعے اس ضرورت کو پورا کرنے کی پوری کوشش کی۔ تاثر پرستی اور انفعالیت کی دنیا میں یہ کام ایک "مرد" ہی کر سکتا تھا۔ عسکری صاحب جدید اردو ادب کے واحد مرد ہیں۔ دوسرا نام کوئی لیا جا سکتا ہے تو وہ منٹو کا ہے۔ آیئے اب اپنے سوال کی طرف لوٹیں؛ یعنی یہ دیکھیں کہ عسکری صاحب کا مرکز کن کن تہذیبی اثرات سے بنا ہے؛

ایک بات تو ظاہر ہے کہ عسکری صاحب نے جن تہذیبی اثرات کو قبول کیا ان میں مرکزی اہمیت اُن اثرات کی تھی جو اُنھوں نے ادب کے ذریعے حاصل کیے۔ عسکری صاحب ادب کے ان اثرات کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ بقول ان کے یہ اثرات ان کی جبلت بلکہ قوتِ ارادی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ جو کچھ سوچتے یا محسوس کرتے ہیں انھیں ادبی اثرات کے ذریعے سوچتے اور

محسوس کرتے ہیں، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ عسکری صاحب کا اندرونی مرکز ان کے ادبی تجربات سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ان ادبی تجربات سے عسکری صاحب نے جو اثر لیا ہے، اس میں تین عنصر غالب نظر آتے ہیں، (۱) جمالیاتی تاثرات (۲) اخلاقی تصورات اور (۳) سیاسی اثرات ــــ یہ تینوں عنصر عسکری صاحب کے مرکز میں اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ زندگی کے ہر تجربے پر ان کا ردِ عمل انھیں کے ذریعے وجود میں آتا ہے۔ ہمیں عسکری صاحب کی تحریروں کا تجزیہ کرتے ہوئے بیک وقت ان تینوں عناصر کو مدِ نظر رکھنا چاہیے۔

آئیے اب عسکری صاحب کے ادبی تجربات کی روشنی میں دیکھیں کہ وہ اپنی زندگی اور ادب کے سفر میں جن منزلوں سے گزرے اس کی داغ بیل کہاں سے پڑنی شروع ہوئی تھی۔ اس کا تفصیلی جائزہ تو آگے آرہا ہے، لیکن ہمیں دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ عسکری صاحب آخر میں جن منزلوں تک پہنچے اس کا سراغ ان کے سفر کی ابتدا میں موجود تھا۔ مثلاً انھوں نے اپنے سفر کے آخری مراحل میں جن چیزوں پر سب سے زیادہ زور دیا وہ مشرق و مغرب کا فرق ہے ــــ مغرب کی ناکامیاں اور نئے شعور کی تلاش، اور اس نئے شعور کی بازیافت میں مشرقی تہذیبوں کا عمل وغیرہ۔ حیرت یہ ہے کہ یہ باتیں وہ ۱۹۴۳ء میں لکھ چکے تھے، خواہ انھیں ان کی پوری آگاہی حاصل ہو یا نہ ہو۔ یہ بات اس لیے اہم ہے کہ عسکری صاحب نے بعد میں جو کچھ لکھا اس کے بارے میں یہ ایک عام تاثر ہے کہ وہ رینے گینوں سے متاثر ہو کر لکھا۔ بلکہ بعض لوگ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ وہ مشرق کی طرف بھی مغرب کی مدد سے لوٹے۔

خود عسکری صاحب بھی رینے گینوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں جیسے ان کے بغیر عسکری ان نتائج تک نہیں پہنچ سکتے تھے لیکن ہم عسکری کے ابتدائی سفر کو پیشِ نظر رکھیں تو رینے گینوں کی دریافت عسکری صاحب کی خود آگہی کا ایک حصہ ہی نظر آتی ہے۔ انھوں نے رینے گینوں میں جو کچھ دریافت کیا ہے، اس کا بیج خود ان کے اندر موجود تھا۔ وہ "جزیرے" کے اختتامیہ میں ایسے فقرے لکھتے ہیں کہ اگر انھیں ان کے بعد کے مضامین میں شامل کر دیا جائے تو وہ انھیں کا ایک حصہ معلوم ہوں گے۔ ممکن ہے کہ آپ اس بات کو عسکری صاحب سے میری عقیدت کا نتیجہ سمجھیں، اس لیے آئیے دو چار فقرے دیکھتے چلیں۔ جدید اردو ادب پیرویِ مغرب کی جس راہ پر چلا ہے "جزیرے" کے اختتامیہ میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: "اگر اردو کے ادیب اسی روش پر چلتے رہے تو شاید پھر کوئی نئی چیز نہیں پیش کر سکیں گے۔ ہاں مغربی ادب کا مشرقی ایڈیشن ضرور تیار کر دیں گے۔" اس خطرے سے نکلنے کے لیے وہ جو تجویز پیش کرتے ہیں وہ بھی ان کے آخری مضامین کے عین مطابق ہے: "اگر ہمیں دنیا کے ادب میں

اپنی جگہ بنائی ہے تو دنیا ہم سے وُہ مانگے گی جو صرف ایک ہندوستانی دے سکتا ہے۔" یہ ہندوستان کیا ہے؟ مشرق کی "وہ رُوح ہے جو ماورائے عصر ہے"۔ جو عسکری صاحب کے بقول" روحِ عصر میں دب تو گئی ہے مگر عوام میں اب بھی موجود ہے۔" اس کے مقابلے پر ہم روحِ عصر کی ترجمانی کے لیے جس مغربی شعور سے مدد حاصل کر رہے ہیں" وہ خود انحطاط پذیر ہے اور اپنے ہاتھوں اپنا گلا گھونٹ رہا ہے۔" عسکری صاحب اسے روحانی بے چارگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسی حالت میں جب مغرب خود ایک نئے شعور کے لیے مضطرب ہے، اگر یہ نیا شعور کوئی فراہم کر سکتا ہے تو چین یا ہندوستان"۔ اب آپ خود دیکھ لیجیے کہ یہ خیالات ان کے بعد کے خیالات سے کتنے مشابہ ہیں۔ مشابہ ہی نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے جو کچھ بعد میں دریافت کیا وہ ان کی اوّلین دریافتوں ہی کی صدائے بازگشت ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ کوئی مسافر آخر میں اپنی منزل پر پہنچتا ہے یا منزل کی طرف لوٹتا ہے۔ عسکری صاحب کو دیکھتے ہوئے تو یہی پتا چلتا ہے کہ ہر مسافر کی منزل اس کے نقطۂ آغاز میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ عسکری دنیا بھر میں گھوم پھر کر وہاں پہنچے جہاں سے وہ چلے تھے۔ اپنی روح کی گہرائیوں میں ——— وُہ رُوح جو اپنی آگہی کے ذریعے عہدِ حاضر کو ایک نیا شعور دینے کے لیے پیدا ہوئی تھی۔ آیندہ ابواب میں ہم عسکری کے اسی شعور کی مختلف منزلیں دکھانے کی کوشش کریں گے۔

۶

اپنے مضمون "انسان اور آدمی" میں عسکری صاحب ویسے تو اکثر مقامات پر ہر تصورِ انسان کو رد کرتے نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کی اصل لڑائی روسو کے انسان سے ہے۔ یہ انسان عسکری صاحب کے بقول رائج الوقت سکہ ہے اور موجودہ زمانے کے فلسفے، ادب، آرٹ اور سیاسیات، ان سب پر اس کے کچھ نہ کچھ اثرات ملتے ہیں۔ اپنے مضمون میں عسکری صاحب نے بڑی خوبی اور گہری بصیرت کے ساتھ وہ خامیاں گنوائی ہیں جو اس تصورِ انسان میں پائی جاتی ہیں۔ یہ خامیاں کیا ہیں، ان کی مکمل فہرست گنوانے کا میں کوئی ارادہ نہیں رکھتا۔ آپ کو یہ معلوم کرنے کا شوق ہے تو اس کے لیے آپ کو عسکری صاحب کا مضمون خود پڑھنے کی زحمت اٹھانی پڑے گی۔ البتہ اس مضمون کو پڑھ کر میرے ذہن اور جذبات پر جو ردِ عمل مرتب ہوا اس کا اظہار میں ضرور کرنا چاہتا ہوں۔

میں انسان اور آدمی کے لفظ سے کیا سمجھتا ہوں، اسے میں زیرِ نظر کتاب کے پہلے باب میں ذرا تفصیل اور وضاحت سے بتا چکا ہوں لیکن اس باب میں اس تصور کو درمیان نہیں

لانا چاہتا تھا۔ یہاں میں صرف یہ دیکھنا چاہتا ہُوں کہ عسکری صاحب نے آدمی اور انسان کے فرق کے ذریعے سے جو بات بتانی چاہی ہے اس کی معنویت بحیثیت مجموعی کیا بنتی ہے۔ آئیے اس جائزے کے لیے قدم بہ قدم عسکری صاحب کے ساتھ چلنے کی کوشش کریں۔

روسو کا انسان کیا ہے، اسے عسکری صاحب نے وضاحت سے بیان کیا ہے: "یہ انسان ایک مصفّا و منزّہ اور معصوم ہستی ہے جس کی ذہنی اور جذباتی صلاحیتیں لامحدود ہیں جو اصل میں تو خیر کا مجسمہ ہے لیکن کبھی بگڑتا ہے تو ماحول اور خارجی حالات کے اثر سے۔ کائنات میں اس سے اُوپر کوئی طاقت نہیں ہے اور وہ پیدا ہی اس لیے ہُوا ہے کہ ہر قسم کی رکاوٹوں پر قابو پاتا چلا جائے اور اپنی فتوحات کا دائرہ بڑھاتا رہے۔ اس کے ارادوں پر، اس کی خواہشات پر کوئی پابندی نہیں سوائے ان پابندیوں کے جو وہ خود اپنے اوپر عائد کرنا چاہے۔" اب عسکری صاحب اپنے نصف مضمون میں اس تصوّر سے پیدا ہونے والی خامیوں کا ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً خود غرضی، سنگدلی، اُکتاہٹ، خود پرستی، بے رحمی اور اخلاقی معاملات میں آزادی وغیرہ۔ اور باقی نصف مضمون میں یہ دکھاتے ہیں کہ مختلف فن کاروں کے یہاں یہ تصوّر کس طرح شکست سے دوچار ہوا ہے۔ ضمناً مضمون میں یہ بحث بھی آگئی ہے کہ روسی انسانیت پرستی پر روسو کے تصورِ انسان نے کیا اثر ڈالا ہے اور اس سے کیا خامیاں پیدا ہوئی ہیں۔ میں نے اپنی آسانی کے لیے نصف نصف مضمون کو بانٹ تو دیا لیکن اصل بات کہنے سے رہ گئی۔ عسکری صاحب نے یہ بھی

اختصار اور ناپائیداری، چھوٹی موٹی محرومیاں اور مایوسیاں اور محدود جسمانی قوت، کمزوری اور بالآخر موت، یہ مجبوریاں ایسی ہیں جو جبلّی طور پر انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔ کوئی انسان نہ ان سے پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے اور نہ ان سے بچ سکتا ہے۔ اس لیے ایک ایسا تصورِ انسان جس میں انسان کی ان حیاتیاتی مجبوریوں کا خیال نہ رکھا گیا ہو جھُوٹا تصوّر ہی ہو سکتا ہے۔ عسکری صاحب نے اپنے مضمون میں جس خوبی سے اس اعتراض کے مختلف پہلوؤں کو اٹھایا ہے اور ادبی تخلیقات سے ان کے جو نمونے پیش کیے ہیں وہ اس مضمون کو صفِ اوّل کا بنا دیتے ہیں۔ اُردو میں ایسے مضامین تو کیا لکھے جاتے، خود عسکری صاحب نے بھی ایسے جمے ہوئے مضمون چار پانچ ہی لکھے ہیں۔

لیکن ان اعتراضات کو پُوری طرح قبول کرنے کے بعد ایک سوال میرے ذہن میں پیدا ہوتا ہے ہمیں عسکری صاحب کے ذریعے یہ تو معلوم ہو گیا کہ آدمی کی مجبوریاں کیا ہیں۔ اس کی خوشی مختصر اور ناپائیدار ہے۔ اس کی زندگی چھوٹی موٹی محرومیوں اور مایوسیوں کی نذر ہو جاتی ہے وہ محدود جسمانی قوت رکھتا ہے، بُوڑھا ہوتا ہے، بیمار پڑتا ہے اور بالآخر کمزور ہو کر مر جاتا ہے۔ یہ سب باتیں درست۔ مگر انسان میں کیا کوئی قوت بھی ہے؟ روسو نے مسرت، آزادی، صلاحیت اور قوت کا جو تصور پیش کیا وہ غلط سہی، مگر کیا انسان اِن چیزوں کی مکمل عدم موجودگی کے ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے؟ عسکری صاحب اپنے مضمون میں جگہ جگہ آدمی کا لفظ عام آدمیوں کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ کیا عام آدمی ان چیزوں کے بغیر زندگی بسر کرتے ہیں؟ ہمیں روسو کے انسان کی نہ سہی لیکن کسی نہ کسی قسم کی مسرت، آزادی اور طاقت کے تصور کی ضرورت بہرحال ہے۔ افسوس کہ ہمیں عسکری صاحب اِس سوال کا کوئی جواب نہیں دیتے۔ جواب سے میری مراد تشفی بخش جواب سے ہے۔ ورنہ مضمون میں کئی ایسے مقامات آتے ہیں جب وہ جواب کے بالکل قریب پہنچ جاتے ہیں، مگر اس کے بعد بات پھر کسی اور طرف نکل جاتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ اُنھوں نے المیہ تصور کے ساتھ نشاطیہ تصوّر کا بھی ذکر کیا ہے "جو لوگ بے سمجھے بُوجھے رجائیت پسند بنے رہتے ہیں ان کو ذہن میں رکھ کر مالرو نے کہا ہے کہ زندگی کا المیہ تصور بہت ضروری ہے کیونکہ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ انسان کہاں سے چلا ہے مگر یہ پتا نہیں کہ وہ جا کہاں رہا ہے۔"

عسکری صاحب کہتے ہیں کہ "اس بات کا ایک دُوسرا رُخ بھی ہے جسے ان لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہیے جو فطری انسان کی شکست سے ایسے مایوس ہوئے ہیں کہ اب اُنھوں نے نشاطیہ پرستی ہی کو اپنا شعار بنا لیا ہے۔ ان لوگوں سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے لیے

زندگی کا نشاطیہ تصور بھی ضروری ہے کیونکہ یہ تو نہیں کہ انسان جا کہاں رہا ہے۔ مگر ہم یہ ضرور جانتے ہیں کہ وہ چلا کہاں سے ہے"۔ عسکری صاحب کے نزدیک" المیہ اور نشاطیہ ان دونوں تصورات کی مدد سے ہم ایک متوازن اور صحت مند نظامِ حیات مرتب کر سکتے ہیں"۔ لیکن وہ نشاطیہ تصور کیا ہو گا اس کا کوئی ہلکا سا خاکہ بھی عسکری صاحب نے پیش نہیں کیا۔

انسان کہاں سے چلا ہے' اس کے معنی اگر نوعِ انسانی کی تاریخ ہے تو عسکری صاحب ایک اور جگہ جواب کے بالکل قریب پہنچ گئے ہیں۔ عسکری صاحب یہ اندیشہ ظاہر کرتے ہوئے کہ" انسان" اور" انسانیت" کے موجودہ تصورات سے بڑا ادب پیدا نہیں ہو سکتا۔ ایک تنبیہہ بھی کرتے ہیں" یہاں ایک بات کا فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ایک تو مرے ہوئے اور زندہ سب آدمیوں اور ان کے اگلے پچھلے سارے تجربات کے مجموعے کو بھی انسان اور انسانیت کہہ سکتے ہیں۔ ایسے لمحے ہر آدمی کی زندگی میں آتے ہیں۔ جب وہ اپنے ذاتی تجربات کا دوسروں کے تجربات سے مقابلہ کرتا ہے اپنے تجربات کو تھوڑی بہت تعمیم دیتا ہے، اپنے آپ سے پوچھتا ہے کہ ان تجربات کا کیا مطلب ہے؛ میں اور مجھ جیسے دوسرے آدمی کون ہیں؛ کہاں سے آئے ہیں؛ کدھر جا رہے ہیں؛ اسی قسم کا تفکر انسان کے اندر ہزار قسم کی شادمانیاں، ہزار قسم کی مایوسیاں، ہزار قسم کا استعجاب پیدا کر سکتا ہے۔ جب آدمی اس انداز سے سوچ رہا ہو تو ہم بڑے ٹھوس معنوں میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ انسان یا انسانیت کے بارے میں سوچ رہا ہے۔ اس قسم کے تفکر سے دامن بچا کر ادب کبھی بڑا یا قد آور نہیں ہو سکتا"۔ عسکری صاحب نے اس قسم کے تفکر کے نمونے کے طور پر ہیملٹ کی تقریر کو پیش کیا ہے۔ اس لیے آئیے اس تقریر کو ایک نظر دیکھ لیجیے؛

What a piece of work is
man! How noble in reason!
How infinite in faculties!
In form and moving, how
express and admirable!
In action, how like an
angel! In apprehension,
how like a God! The
beauty of the world! The
paragon of animals!

پورے ڈرامے میں تو خیر ہوگا مگر اس تقریر میں وہ کیا عنصر ہے جو اُسے روسو کے انسان سے مختلف بناتا ہے۔ یہ کم از کم میری سمجھ میں نہیں آیا۔ شاعری جیسی کچھ بھی ہو اس سے زیادہ توازن تو نظیر اکبر آبادی کی نظم "آدمی نامہ" میں موجود ہے۔ عسکری صاحب نشاطیہ اور المیہ تصور کو ملا کر جس قسم کے ادب اور نظامِ حیات کا خواب دیکھتے تھے کم از کم انسان اور آدمی تک اس کا کوئی واضح نمونہ ان کے پاس نہیں تھا۔

مختصر یہ کہ عسکری صاحب ہمیں انسان کی شکست کی تصویر جتنی وضاحت سے دکھاتے ہیں، اُس کی فتح کے خدوخال اُتنی صفائی سے نہیں دکھاتے۔ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ عسکری صاحب کی ذاتی زندگی میں اُنھیں اس کا کوئی تجربہ نہیں تھا۔ یا پھر جس ادب کا اُنھوں نے مطالعہ کیا تھا، اس میں انسان کی شکست پر زیادہ زور دیا گیا تھا اور انسان کی فتح کے نمونے کم یاب تھے۔ وجہ بہرحال کچھ ہو، عسکری صاحب ہمیں آدمیوں کی کمزوریوں سے تو کھل کر روشناس کرا دیتے ہیں مگر اس کی قوت کا نمونہ نہیں دکھا سکتے۔ المیہ پہلو تو خوب اُبھر کر سامنے آتا ہے مگر نشاطیہ پہلو صرف برسبیت ہو کر رہ جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر ہم ان دونوں کی ہم آہنگی کے ذریعے ایک "متوازن اور صحت مند نظریۂ حیات" کے دیدار سے محروم رہتے ہیں۔ آپ کہیں گے، کیوں عسکری صاحب نے اسلام کا جو ذکر کیا ہے میں خود اس کا ذکر کرنے والا تھا، لیکن اسلام کا ذکر عسکری صاحب کے مضمون میں اتنا اچانک اور خلافِ توقع آیا ہے کہ پڑھنے والا ہکا بکا رہ جاتا ہے اور یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اسے کوئی اہمیت دے یا نہ دے۔ اس کے علاوہ اس پر ایک اور اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے عسکری صاحب نے اپنا پورا مضمون اپنے ادبی تجربات کے حوالے سے لکھا ہے "جو مسلمانوں کے ان کی جبلت بلکہ قوت ارادی بن گئے ہیں" اور جن کے بغیر وہ کچھ سوچ یا محسوس نہیں کر سکتے لیکن اسلام کا ذکر ادبی تجربات کے حوالے سے نہیں آیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے یہ ان کا ذاتی تجربہ نہیں ہے۔ اس لیے اسلام کا ذکر مضمون میں ایک غیر ادبی پیوند کی حیثیت رکھتا ہے اور زیادہ مستند معلوم نہیں ہوتا تاہم عسکری صاحب کی باقی زندگی کو دیکھیے تو اسلام کا یہ ذکر ہر بات سے زیادہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ عسکری صاحب کی باقی زندگی اسلام کے حوالے سے اس مضمون کا تتمہ ہے۔ عسکری صاحب عہدِ جدید کے سب سے بڑے تصور یعنی روسو کے انسان سے بیزار ہیں۔ وہ انسان کے ایک نئے تصور کی تلاش میں ہیں اور انھیں معلوم ہے کہ نئے تصورِ انسان کی یہ تلاش ایک نئے متوازن اور صحت مند نظامِ حیات کی تلاش میں ہے۔ لیکن عسکری صاحب کے ادبی تجربات میں نہ انسان کا کوئی ایسا واضح تصور موجود ہے

نہ نظامِ حیات کا۔[1] وہ روسو کے انسان کی نفی کر سکتے ہیں مگر کسی اور تصورِ انسان کا کوئی واضح اثبات نہیں کر سکتے۔ یہاں پہنچ کر عسکری صاحب کا ایک سفر ختم ہو جاتا ہے۔ اب مضمون کے آخر میں اسلام کے ذکر کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ وہ ایک نئے سفر کے لیے تیار ہیں اور انسان اور آدمی عسکری کے اس سفر کا نقطۂ آغاز ہے۔

---

[1] یہ نتیجہ جو ہم ان کے ابتدائی دور کے مضامین سے نکال رہے ہیں، ان کی باقی زندگی کے بارے میں بالکل درست ہے۔ آگے چل کر انھیں احساس ہو گیا تھا کہ ادبی تجربات اس کے حصول کے لیے نا مناسب اوزار ہیں۔ انھیں پتا چل گیا تھا کہ ادب کبھی بھی اس مقام اور رتبے کا حامل نہیں ہو سکتا جس کا اہل اُسے انسان پرست لوگ سمجھتے ہیں۔ ابتدا میں اسلامی نظریہ حیات کا تخیل تو اُن کے ہاں ہے مگر اس کے خد و خال واضح نہیں ہیں۔ آگے چل کر یہ چیز وضاحت سے سامنے آتی ہے۔ خصوصاً ادب پر اس نظریۂ حیات کا اطلاق جو انھوں نے رسالہ "سات رنگ" کے مضامین میں دکھایا ہے۔

"انسان اور آدمی" میں عسکری صاحب کے خیالات کا خلاصہ یہ تھا کہ موجودہ زمانے میں اگر "انسان" کو رد کر کے "آدمی" کو قبول نہ کیا گیا تو انسانیت کا مستقبل صدیوں تک مبہم رہے گا۔ "آدمی اور انسان" میں عسکری صاحب نے اس خیال کو اُلٹ دیا ہے۔ اب ان کا کہنا یہ ہے:

"آج ہم انسانی زندگی کے سب سے بنیادی مسئلے سے دوچار ہیں۔ ہم 'آدمی' کے اندر سے 'انسان' اخذ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں؛ اس سوال کے جواب پر نسلِ انسانی کے مستقبل کا دارومدار ہے۔"

لیکن عسکری صاحب یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ ان کے خیال میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے۔ پہلی بات کے بالکل برعکس بات کہنے کے باوجود ان کا اصرار ہے کہ وہ اپنی بات پر قائم ہیں۔ وہ بڑے وثوق سے کہتے ہیں کہ "میں اس پرانے مضمون کا ایک لفظ بھی واپس لینے کو تیار نہیں ہوں۔" اپنے پہلے مضمون کا ضمیمہ لکھتے ہوئے ان کا دعویٰ ہے کہ "میں نہ تو اپنے پچھلے تجربات کی تردید کر رہا ہوں نہ

[illegible] اپنے خیالات میں تبدیلی کی ضرورت

"اگر نئے تجربات کا تقاضا ہو تو میں اپنی رائے بڑی بے شرمی سے بدل لیتا ہوں۔" اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر موجودہ مضمون بھی درست ہے اور دُوسرا بھی، اور عسکری صاحب کے خیالات میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے تو انھوں نے پہلے موقف کے برعکس موقف کیوں قائم کیا ہے۔ عسکری صاحب کا کہنا ہے کہ اُن کے پہلے مضمون کا پس منظر دوسری قسم کا تھا۔ دُوسرے مضمون کا پس منظر کچھ اور ہے۔ "یہ اس کے پس منظر ہی کا تقاضا ہے کہ مجھے اب موضوع کے دُوسرے رُخ کی طرف توجہ دلانی ہے۔" عسکری صاحب اپنے پہلے مضمون کے پس منظر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "آٹھ سال پہلے ہمارے ادب میں روس کے زیر اثر 'انسان' اور 'انسانیت' یہ دو لفظ ایسے دھڑتے سے استعمال ہو رہے تھے کہ لوگ یہ تک نہ سوچتے تھے کہ ہمیں کہنا کیا ہے۔" چنانچہ عسکری صاحب نے اس رجحان کو روکنے کے لیے صرف اتنی بات کہی تھی کہ "اگر زندگی کے ٹھوس تجربات سے آنکھیں بند کر کے انسان کی تعریف متعین کی جائے اور ایک مجرد خیال کو حقیقت سمجھ لیا جائے تو اس کے نتائج نہ تو ادب کے لیے خوشگوار ہوں گے نہ زندگی کے لیے۔" دُوسرے لفظوں میں اُنھوں نے "اردو کے ادیبوں اور اُن ادیبوں کے پڑھنے والوں کو ارسطو کی سیدھی سادی بات یاد دلائی تھی کہ تعمیم تخصیص سے آزاد ہو جائے تو اصول سازی خطرناک چیز بن جاتی ہے۔" اب دوسرے مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ روسو کے انسان کا عقیدہ کچھ روس تک ہی محدود نہیں رہا ہے "بلکہ پُوری دنیا میں پھیل گیا ہے۔ مغربی ملکوں کی حکومتیں تک اس کو استعمال کر رہی ہیں۔ خاص طور پر امریکہ والوں نے تو انسان پرستی میں روس کو منزلوں پیچھے چھوڑ دیا ہے۔" لیکن روس اور دوسرے ملکوں میں ایک فرق ہے۔ "روس والوں نے اس عقیدے کو ایک نیا معاشرہ قائم کرنے کی خاطر اپنایا تھا۔" "دُوسرے اسے پرانے سماجی نظام کو مستحکم بنانے کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔" "روسیوں کا خواب جھوٹا سہی لیکن خواب ضرور تھا، ایک ایسا خواب جس کے بغیر انسانی زندگی میں حسن اور وقار پیدا نہیں ہوتا۔" لیکن پُوری دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے "وہ صرف ایک جذباتی افیم ہے لوگوں کے ذہن کو سُلانے کے لیے۔" اس طرح پس منظر کے بدل جانے سے عسکری صاحب کا پہلا مضمون روسیوں کے خلاف ہے۔ دُوسرا مضمون پُوری دُنیا کے خلاف ہے، خاص طور پر امریکہ کے۔

امریکہ انسان کے تصوّر سے جو کام لے رہا ہے اس کو تو آپ نے دیکھ لیا ہے لیکن جو لوگ سرکاری نقطۂ نظر سے واسطہ نہیں رکھتے اُن کا حال بھی کچھ اچھا نہیں ہے۔ عسکری صاحب کو اُن سے یہ شکایت ہے کہ وہ آدمی کو تو دیکھتے ہیں لیکن جب "اس کے ٹھوس تجربات کی بنا پر انسان کی تعریف متعین کرنے کا نمبر آتا ہے تو پھر خود ہی ہچکچاہٹ یا تشویش کا شکار ہو جاتے ہیں۔"

"تاہم عسکری صاحب نے اس مضمون کی بنیاد ان لوگوں پر رکھی ہے جو اس طریقے سے آنکھیں چرانے کی بجائے اس سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کر رہے ہیں۔ عسکری صاحب نے اس مضمون میں جہاں یہ نشان دہی کی ہے کہ کن کن لوگوں نے " اپنی روح کی بھٹی میں اپنی تہذیب کا ضمیر ڈھالنے کی کوشش " کی ہے یعنی ایک نئے انسان کی تخلیق کی ہے، وہاں یہ بھی دکھایا ہے کہ اس تصورِ انسان میں کیا کیا خامیاں ہیں۔ عسکری صاحب کے نزدیک بیسویں صدی کے ناولوں میں جن کو اس بحث کی بنیاد بنایا گیا ہے" انسان کے تین تصورات پیش کیے گئے ہیں (۱) سیاسی انسان جسے لارنس سماجی انسان کہتا ہے۔(۲) فطری انسان اور (۳) نامکمل انسان (ان انسانوں کی مکمل تعریف معلوم کرنے کے لیے عسکری صاحب کے مضمون خود پڑھیے) اس تیسرے تصور کی نمایندگی جوئس کرتا ہے اور عسکری صاحب دُوسرے تصورات کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں:
"انسان کا یہ تصور ہی سب سے زیادہ گہرا اور حقیقت آگیں ہے اور صرف اسی کے ذریعے سچا ادب پیدا ہو سکتا ہے"۔

"نامکمل انسان کے تصور کی خوبی یہ ہے" عسکری صاحب لکھتے ہیں کہ "فطری انسان اور سماجی انسان کو رد کرتے ہوئے اس کا مطالعہ بھی کر لیتا ہے اور ان سے آگے بھی نکل جاتا ہے"۔ اب چونکہ نامکمل انسان کے شعور کو عسکری صاحب نے جوئس سے منسوب کیا ہے اس لیے جوئس کے بارے میں عسکری صاحب کا ایک اہم بیان بھی دیکھ لیجیے: " جوئس کا انسان صرف نامکمل انسان نہیں ہے ایک جدلیاتی حقیقت ہے۔ ایک ایسی نامکمل ہستی ہے جو مکمل بننے کے لیے جدوجہد کرتی رہتی ہے۔ جوئس اس جدلیاتی کشمکش کا رزمیہ لکھتا ہے۔ یہ کشمکش خالص انسانی چیز ہے اور انسانی سطح پر چلتی ہے"۔ یہ بیان اہم کیوں ہے؟ اس کا تذکرہ آگے آتا ہے۔ عسکری صاحب نے انسانی سطح کی بات تو کر لی ہے مگر ان کی بات ابھی پُوری نہیں ہوئی۔ پوری بات یہ ہے "اگر کسی ماورائے انسانی طاقت کے وجود کا سوال نہ اٹھایا جائے تو جوئس کے آدمی کی معنویت میں فرق نہیں آتا"۔ یعنی عسکری صاحب کو ان تنقیدی رویّوں سے شکایت ہے جو جوئس کے سلسلے میں ماورائے انسانی طاقت کا سوال اٹھاتے ہیں، مثلاً ازلی گناہ کا عقیدہ۔ عسکری صاحب کا کہنا ہے کہ "جوئس کو ازلی گناہ کے عقیدے کے اندر بند کر دینا اس کے ساتھ سراسر ظلم ہے"۔ اس کے بعد عسکری صاحب نے ان باتوں کا ذکر تفصیل سے کیا ہے جو انسان کا مطالعہ عیسائی دینیات کی روشنی میں کرتے ہیں اور ان پر بہت بصیرت انگیز اعتراضات کیے ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ عسکری صاحب کے اعتراضات صرف عیسائی دینیات پر ہیں یا وہ انسان کے سلسلے میں ایک سرے سے "ماورائے انسانی طاقت کے وجود کا سوال" اٹھانے کے خلاف ہیں۔ "انسان اور آدمی" میں انھوں

نے اسلام کے تصوّرِ انسان کا ذکر کیا تھا۔ اسلام کا تصورِ انسان "ماورائے انسانی طاقت" کے مسئلے سے آزاد نہیں ہے۔ اس لیے اس سے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ صرف عیسائی دینیات کے خلاف ردِعمل کا اظہار کر رہے ہیں ورنہ کسی اور طرح ماورائے انسانی طاقت کا سوال اٹھانے پر انھیں اعتراض نہیں ہے۔ لیکن ہمیں جلد بازی میں فیصلہ کرنے کے بجائے تھوڑا سا انتظار کرنا چاہیے۔

اس کتاب کے چھٹے باب میں ہم نے لکھا ہے کہ عسکری صاحب کے پاس انسان اور زندگی کا المیہ تصور تو بہت وضاحت سے موجود ہے لیکن وہ اس کے نشاطیہ پہلو کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے۔ ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو ذاتی زندگی میں اس کا تجربہ نہیں تھا۔ یا پھر جس ادب کا اُنھوں نے مطالعہ کیا تھا اس میں اس کے نمونے کم یاب تھے۔ اس باب میں یہ بحث بھی آ گئی ہے عسکری صاحب سچے ادیبوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں "ان میں اتنی ہمت ہے کہ انسانی فطرت کے تخریبی رجحانات کو گھبرائے بغیر تسلیم کرلیں لیکن بعض دفعہ وہ اس بدی کے گھنے جنگل میں ایسے پھنس جاتے ہیں کہ اس سے نکل کر انسانی مسرّت کے سبزہ زاروں تک نہیں جا سکتے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس لیے وہ 'آدمی' کے اندر سے 'انسان' کا کوئی ایسا تصور نہیں نکال سکتے جس میں انسان کو اپنی مسرّت کا خالق سمجھا گیا ہو" عسکری صاحب کے نزدیک اس وقت دنیا کو "ایسے ادب کی ضرورت ہے جس میں آدمی کو رد کیے بغیر انسان کا ایک تخلیقی تصور وضع کیا گیا ہو۔" اب سوال یہ ہے کہ کیا بیسویں صدی میں یہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ عسکری صاحب کہتے ہیں: "جہاں تک شاعری کا تعلق ہے اس انسان کا اشارہ بودلیئر کے یہاں موجود ہے مگر وہاں یہ 'غم' اور 'نشاط' ایک دُوسرے سے الگ الگ نظر آتے ہیں۔ اپولی نیئر نے المیہ رنگ کے خلاف نشاطیہ رنگ اُبھارا ہے مگر اندیشہ ہے کہ اس روایت کی پیروی سے کہیں صرف جعلی ادب ہی نہ پیدا ہونے لگے۔" آخر میں عسکری صاحب نے بتایا ہے کہ المیہ رنگ اور نشاطیہ رنگ کا امتزاج صرف ییٹس اور لورکا کے یہاں ملتا ہے مگر ان کی مدد سے دُوسروں کے لیے کوئی ہدایت نامہ مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ عسکری صاحب کے نزدیک یہ فریضہ بھی چند فرانسیسی ناول نگاروں نے انجام دیا ہے: "یہ لوگ انسان کی بدی سے انکار نہیں کرتے لیکن بدی میں اُلجھ کر رہ جانے کے بجائے یہ دیکھتے ہیں کہ انسان اپنے تخریبی رجحانات کے باوجود تخلیقی قوت کس طرح بنتا ہے اور کسی ماورائی طاقت کی مدد کے بغیر خود اپنے خارجی اور داخلی عمل سے اپنے وجود کے الم کو نشاط میں کس طرح تبدیل کرتا ہے۔" یہ اقتباس میں نے دو وجوہات سے نقل کیا ہے، ایک تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عسکری صاحب کے پاس واقعی نشاطیہ رنگ والوں کی کمی تھی خاص طور پر شاعری میں۔

دُوسرے اِس میں ماورائی طاقت کا ذکر پھر آگیا ہے اور اس بار بھی رد کرنے کے لیے، عسکری صاحب کو اسلام کا ذکر کرنے کے باوجود ماورائی طاقت کی مدد قبول کرنے سے انکار کیوں ہے۔ یہ اس مضمون سے متعلق اہم ترین سوال ہے۔ کیا ہم یہ سمجھیں کہ "انسان اور آدمی" سے گزر کر "آدمی اور انسان" تک پہنچتے پہنچتے عسکری صاحب انسان کی ضرورت پر تو زور دینے لگے ہیں خواہ پس منظر کی تبدیلی کے سبب یا کسی اور وجہ سے، مگر اس انسان کا تعلق "ماورائی طاقت" سے جوڑنے سے گھبرا رہے ہیں۔ دُوسرے لفظوں میں "آدمی" سے گزر کر وہ انسان تک پہنچ گئے ہیں مگر انسان سے آگے خدا تک جانے کے لیے تیار نہیں ہیں؛ میں اس باب کو اسی سوال پر ختم کرتا ہوں کیونکہ عسکری صاحب کا سفر ابھی ختم نہیں ہوا۔ وہ ایک منزل سے گزر چکے ہیں اور دُوسری منزل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں، لیکن منزل انسان نہیں خدا ہے۔ وہ اُس کی طرف قدم اٹھانے سے جھجک رہے ہیں۔ ان کی یہ جھجک بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ایک سچے مسافر ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اپنے مضمون "آدمی اور انسان" میں عسکری صاحب ایک نئے تصورِ انسان کی تلاش کے مسئلے سے اُلجھے ہوئے ہیں۔ اُنھوں نے روسو کے فطری انسان کو رد کر دیا ہے لیکن وہ اس ادب سے بھی مطمئن نہیں ہیں جو کسی تصورِ انسان کے بغیر تخلیق کیا جا رہا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ ادب آدمی کے تخریبی رجحانات کو تو دلیری بلکہ دلاوری سے قبول کر لیتا ہے لیکن جب آدمی کے ذریعے کسی شعورِ انسانی کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے تو یہاں وہ ہچکچاہٹ اور تشویش کا شکار ہو جاتا ہے۔ عسکری صاحب ایسے ادب کی تلاش میں ہیں جو انسان کی تخریبی اور تخلیقی دونوں طرح کی صلاحیتوں کی نمایندگی کرتا ہو۔ یہ تلاش دو وجوہات سے ضروری اور اہم ہو گئی ہے۔ ایک تو اس کے بغیر کسی متوازن اور صحت مند نظامِ حیات کا تصور قائم نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے سچے ادب کی تخلیق بھی اس کے بغیر ناممکن ہے۔ "آدمی اور انسان" میں عسکری صاحب نے دکھایا ہے کہ مغربی ادب میں جس انسان کے تصور سے یہ دونوں ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں وہ جوئس کا نامکمل انسان ہے جو کسی اور تصورِ انسان کی غیر موجودگی میں سب سے زیادہ متوازن، حقیقت آگیں اور صحت مند تصور ہے۔ لیکن اس تصورِ انسان سے بھی وہ پوری طرح مطمئن نہیں ہیں کیونکہ اس کے شارح آ

عیسوی دینیات کی روشنی میں متعین کر رہے ہیں۔ عسکری صاحب اس رجحان پر تنقید کرتے ہوئے اس تصورِ انسان کو عیسوی دینیات سے الگ کر دینا چاہتے ہیں۔ اور ایک ایسے ادب کی تلاش میں ہیں جس میں کسی ماورائی طاقت کی مدد کے بغیر انسان خود اپنی "مسرت کے خالق" کے طور پر پیش کیا گیا ہو۔ دُوسرے لفظوں میں عسکری صاحب انسان کے مسائل کو انسانی سطح پر حل کرنا چاہتے ہیں ۔ اور اس میں کسی ماورائی طاقت کے تصور کو شامل نہیں کرنا چاہتے۔ اب انسانوں پر غور کرتے ہوئے ہم انھیں تین رشتوں سے وابستہ دیکھتے ہیں (۱) انسانوں کا انسانوں سے رشتہ (۲) انسانوں کا کائنات سے رشتہ اور (۳) انسانوں کا خدا سے رشتہ۔

عسکری صاحب اس مضمون میں چاہتے ہیں کہ انسان کے انسان سے رشتے اور انسان کے کائنات سے رشتے کو انسان اور خدا کے رشتے کے بغیر حل کر لیا جائے ۔ اب ہمارا سوال یہ ہے کہ خدا سے انسان کا رشتہ بیان کیے بغیر انسان کا کوئی رشتہ متعین کیا جا سکتا ہے؟ ہمیں معلوم ہے کہ عسکری صاحب اپنے روحانی سفر میں ایک ایسی جگہ پہنچ گئے تھے جہاں اُنھوں نے خدا کو نہ صرف قبول کر لیا تھا بلکہ اس کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی تھی۔ مسئلہ یہ ہے کہ خدا کی یہ قبولیت ان کے اندر کیسے پیدا ہوئی اور وہ اپنے سفر میں اس منزل تک کیسے پہنچے جہاں اُنھیں خدا کے بغیر ہر چیز بے معنی معلوم ہونے لگی ۔ جن لوگوں نے عسکری صاحب کی تحریریں واقعی توجہ سے پڑھی ہیں اُنھیں معلوم ہے کہ "آدمی اور انسان" تک عسکری صاحب تصورِ انسان کے علاوہ ایک اور چیز سے اُلجھے ہوئے تھے ۔ پیرویِ مغربی کا مسئلہ ۔ عسکری صاحب پیرویِ مغربی کے حق میں تھے اور چاہتے تھے کہ اردو کے ادیب مغرب کو زیادہ سے زیادہ اپنے اندر جذب کر لیں۔ ان کے نزدیک اس کے بغیر ہمارا ادب نہ ترقی کر سکتا تھا نہ عہد حاضر سے اپنا کوئی تعلق قائم کر سکتا تھا۔ "پیرویِ مغربی کے انجام" میں انھوں نے ہمیں دکھایا تھا کہ ہمارا ادب مغرب سے شناسائی پیدا کرنے میں ناکام رہا۔ اس مضمون میں اس تکلیف کا اظہار بھی ہوا ہے ہم ایک طرف پیرویِ مغربی بھی نہ کر سکے اور دُوسری طرف ہمارے پاس جو کچھ اپنا تھا اُسے بھی گنوا بیٹھے۔ تاہم اس دکھ کے باوجود ان کی خواہش یہی تھی کہ ٹھکانے سے پیرویِ مغربی میں کامیاب ہونے کی کوشش کریں ۔ تو اب مسئلے کے تین رُخ ہو گئے (۱) آدمی کو قبول کرنا (۲) آدمی سے ایک متوازن اور صحت مند تصورِ انسان کا نکالنا (۳) عہد جدید سے رشتہ پیدا کرنا یعنی خود کو اپنے اندر جذب کرنا ۔ یہ سب باتیں ایک طرف اور عسکری صاحب کا ایک اور مسئلہ دوسری طرف ۔ وہ یہ سب کام ان ادبی تجربات کی روشنی میں کرنا چاہتے تھے جو بقول ان کے ان کی جبلت بلکہ قوت ارادی بن گئے تھے اور جس کے بغیر نہ وُہ کچھ سوچ سکتے تھے اور نہ محسوس کر سکتے تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ جن سوالات

سے دوچار تھے اُن کا جواب اُنھوں نے اپنے کسی اور ہی تجربے کے ذریعے حاصل کیا یا نہیں ؛ میرے خیال میں محسن کاکوروی پر ان کا مضمون ہمارے اسی سوال کا جواب دیتا ہے۔ عسکری صاحب نے "آدمی اور انسان" ۱۹۵۶ء میں لکھا تھا، جبکہ محسن کاکوروی والا مضمون ۱۹۵۹ء کا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ "آدمی اور انسان" میں وہ جس سوال سے اُلجھے ہوئے تھے اس کا جواب انھیں تین سال بعد محسن کاکوروی کی شاعری میں ملا۔

محسن کاکوروی پر عسکری صاحب کے مضمون کی اہمیت کو ابھی پُوری طرح سمجھا نہیں گیا ہے۔ عام طور پر پڑھنے والے اسے نظرانداز کر دیتے ہیں کیونکہ اوّل تو اُنھیں محسن کاکوروی سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، دُوسرے وُہ اسے عسکری صاحب کے سوالات سے الگ ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو عسکری صاحب نے یُوں ہی ایک گم شدہ شاعر کو دریافت کرنے کے لیے لکھ دی ہے۔ لیکن درحقیقت یہ مضمون اتنا ضروری ہے کہ اس کے بغیر آپ عسکری صاحب کے سفر کو پُوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ دراصل یہ مضمون محسن کاکوروی پر نہیں بلکہ ایک نئے تصورِ انسانی پر ہے جس سے عسکری صاحب اچانک دوچار ہو گئے تھے۔

"آدمی اور انسان" میں عسکری صاحب کا مسئلہ تھا، ایک نیا تصورِ انسان۔ رسولِ کریمؐ بھی ایک انسان ہیں۔ محسن کاکوروی کے ذریعے عسکری صاحب نے یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ مسلمان رسولِ کریمؐ کو کس طرح دیکھتے ہیں۔ یعنی وہ کیا تصورِ انسان تھا جو نعت گوئی کی روایت میں ظاہر ہوا تھا۔ عسکری صاحب انسان کی "تلاش" انسان کی سطح" پر کر رہے تھے۔ یعنی کسی ماورائی تصور کے بغیر۔ لیکن محسن کاکوروی کی نعت میں انھوں نے یہ دیکھا کہ یہاں رسولِ کریمؐ کی حقیقت" انسانی حقیقت" نہیں ہے۔ انسانی حقیقت تو حالؔی جیسے لوگوں کی نعت گوئی میں ظاہر ہوئی ہے جنھوں نے" انسانی خوبیوں" کا بھی کھاتہ لکھا ہے۔ اس کے برعکس محسن کاکوروی رسولِ کریمؐ کو ایک بالکل ہی مختلف نظر سے دیکھتے ہیں۔ رسولِ کریمؐ کی حقیقت ایک برزخِ کبریٰ کی حقیقت تھی جو ایک طرف ماورائی حقیقت کی مظہرِ کامل اور دُوسری طرف مخلوق سے وابستہ تھی۔ بات بہت نازک ہے، اس لیے اسے عسکری صاحب ہی کی زبان میں سُنیے۔ حالؔی جیسے لوگوں کی نعت گوئی پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں" حالؔی نے ان فوائد کی فہرست بنائی ہے جو آنحضرتؐ سے انسانیت کو اور بالخصوص عرب کو پہنچے۔ اور فوائد روحانی اور اندرونی قسم کے نہیں بلکہ ظاہری اور سماجی قسم کے"۔ اس کے برعکس" محسن کے یہاں حساب کتاب، ناپ تول اور جانچ پرکھ کا سلسلہ نہیں . . . . یہ تو خیر محسن کاکوروی بھی مان لیتے کہ رسولِ کریمؐ یتیموں کے والی اور غلاموں کے مولیٰ تھے۔ لیکن ان کی نظر میں آں حضرتؐ کی شان دراصل یہ تھی —— با میم احمد احمد بلا میم —— یعنی

خدا میں بندہ اور بندے میں خدا"۔ عسکری صاحب کو یہ بات اتنی پسند آئی کہ وہ بار بار اس بات کا تقابل ان تصورات سے کرنے لگتے ہیں جو ہمارے یہاں بقول ان کے "مغرب پرستی، عقل پرستی اور خود پرستی کے دور میں" پھیلے۔ اس بات سے ایک اہم بات بر آمد ہوتی ہے۔ محسن کاکوروی پر عسکری صاحب کے مضمون میں پہلی بار "پیرویِ مغربی" کا ذکر مخالفت کے انداز میں ہُوا ہے۔ محسن اور حالی کے تقابل میں وُہ لکھتے ہیں "مولانا حالی کے لیے آنحضرتؐ کچھ اور تھے محسن کاکوروی کے لیے کچھ اور"۔ یہ فرق اس وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ "اب سرسید کے زیر اثر اور 'پیرویِ مغربی' کے شوق میں لارڈ میکالے کے عقیدت مند اُبھرنے لگے تھے۔ چنانچہ پیرویِ مغربی اور پیرویِ عقل خداداد کے طفیل ایک وقت وُہ بھی آیا کہ نعت گوئی غیر مشروع اور بدعت ٹھہری۔ اور نعت کہنے اور سُننے والا مردود"۔ اب ان باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ محسن کاکوروی کی نعت میں عسکری صاحب کو ایک نیا تصورِ انسان نظر آیا۔ وہ تصورِ انسان جو "پیرویِ مغربی" کرنے والوں سے بالکل مختلف بلکہ متضاد تھا۔ بعد میں یہ تصورِ انسان عسکری صاحب کو روایتی اسلام کی طرف لے گیا اور پھر وہاں سے تمام روایتی تبدیلیوں کی طرف۔ بہرحال محسن کاکوروی پر ان کے مضمون سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ ۱۹۵۹ء تک وہ انسان، ادب اور تہذیبی تصورات کے جن مسائل سے اُلجھے ہوئے تھے۔ ۵۹ء میں اُنھیں اس کا ایک نیا رُخ دکھائی دینے لگا اور شاید اسی تصور کے ذریعے "ماورائی طاقت" کے بارے میں ان کے رویئے میں وُہ تبدیلی پیدا ہوئی ہے جو اُن کی بعد کی زندگی اور تحریروں میں ایک انقلابِ عظیم بن کر ظاہر ہوئی ہے۔ اپنے مضمون "انسان اور آدمی" میں وہ اسلام کا ذکر کر چکے تھے مگر یہ ذکر طرزِ احساس میں کسی تبدیلی کے بغیر ہوا تھا۔ محسن کاکوروی کے ذریعے اُن کے طرزِ احساس میں، وُہ تبدیلی پیدا ہُوئی جس کے لیے "ادبی تجربہ" ہونا شرط تھا۔ اب عسکری صاحب نے اسلام کو سچ مچ اپنے احساس یا ادبی قوتِ ارادی کے ذریعے محسوس کرنا اور سمجھنا شروع کیا۔ محسن کاکوروی پر عسکری صاحب کے اس مضمون کو میں ان کے سفر کی دُوسری منزل کہنا ہُوں۔ وہ منزل جس پر اُنھیں وہ تصورِ انسان ادبی تجربے کی روشنی میں مل گیا جس کی وہ تلاش میں تھے۔

۹

اردو ادب حالی کے وقت سے "پیروی مغربی" کی راہ میں پا کوبی کر رہا ہے۔

خود عسکری صاحب نے اپنے سفر کا آغاز ایک ایسے وقت میں کیا تھا جب ہمارا ادب اس کی راہ کی کئی منزلیں طے کر چکا تھا۔ وہ ایک ایسی ادبی تحریک سے وابستہ تھے جو اردو میں ایک ایسا ادب پیدا کرنے کے درپے تھی جس کا ہمارے پرانے ادب کی روایت سے کوئی تعلق نہ ہو اور جو ہر طرح مغربی ادب کے نمونے کے مطابق ہو۔ عسکری صاحب نہ صرف اس تحریک میں شامل تھے بلکہ اس کے اماموں میں شمار ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ عسکری صاحب کی ایک اور حیثیت بھی ہے۔ وہ کہنے کو تو سب کے ساتھ چلے تھے مگر اپنے ابتدائی سفر ہی میں دوسروں سے اتنے آگے تھے کہ ان کے ساتھ کسی دوسرے کا نام نہیں لیا جا سکتا تھا۔ بعد میں تو وہ پیش قدمی کر کے اتنی دور نکل گئے کہ اردو ادب کو ان کے نقشِ قدم گننے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں رہا۔ اس لیے پیروی مغربی کے بارے میں عسکری صاحب کی رائے کسی ساحل کے تماشائی کی نہیں بلکہ ایک ایسے تیرنے والے کی رائے ہے جو مغرب کی تہہ کا حال سب سے زیادہ جانتا ہے۔

لیکن پیرویِ مغربی کا مسئلہ صرف ادب کا مسئلہ نہیں ہے۔ ہم زندگی میں بھی

سی راستے پر چل رہے ہیں اس لیے عسکری صاحب کے سفر کی معنویت صرف ادبی نہیں ہے، وہ ہمیں زندگی کے بارے میں بھی بہت کچھ سوچنے پر مجبور کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں عسکری صاحب کے سفر کو سمجھنے کی ذمہ داری صرف ادیبوں پر نہیں ہے بلکہ حکمران، سیاستدان، مذہبی رہنما اور سماجی مصلحین سب کو اس سفر کے معنیٰ سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ عسکری صاحب کو سمجھے بغیر ہم ادب تو کیا زندگی میں بھی ٹامک ٹوئیاں مارتے رہیں گے۔

میں نے اپنی بات کا آغاز مولانا حالی کے ذکر سے کیا ہے۔ مولانا حالی کے معنیٰ ہیں سرسید تحریک۔ یہ تحریک ہماری تاریخ میں ایک نیا عہد نامہ لے کر پیدا ہوئی، وہ عہد نامہ جو ہمیں مذہب، اخلاق، سیاست، معاشرت، غرضیکہ پوری زندگی میں ایک انقلابِ عظیم کی بشارت دیتا ہے۔ سو سال سے ہم اسی عہد نامے کی روشنی میں زندہ رہنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ تاہم یہ پوری صداقت نہیں ہے۔ پوری صداقت کے لیے ہمیں یہ بات بھی کہنی پڑے گی کہ ہماری تاریخ میں ایسی قوتوں کا عمل بھی جاری ہے جو ہمارے اس سفر کی راہ کھوٹی کرتی رہتی ہیں۔ وہ ہمیں اندر اور باہر سے پوری طرح مغربی ہو جانے سے روکتی ہیں۔ ان دو قوتوں کے تصادم سے ہم ایک کھینچا تانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، ہم سے نہ پیچھے لوٹا جاتا ہے نہ آگے بڑھا جاتا ہے۔ بقول غالبؔ "کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے"۔ اور کعبے اور کلیسا کی اس جنگ میں نہ پورے مغربی بن پاتے ہیں نہ پورے مشرقی۔ بالفرض ہمیں مغرب کی طرف بڑھنا ہی ہے تب بھی ہمیں اس کش مکش کو سمجھنا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے بغیر ہم پیرویِ مغربی کی راہ پر بھی نہیں چل سکتے۔ عسکری صاحب کا سفرنامہ اسی منزل پر ہمارے کام آتا ہے۔

جو قوتیں ہمیں روکنے کی کوشش کرتی ہیں ان میں غالباً مذہب سرِفہرست ہے۔ لیکن یہ بات بھی اختلاف سے خالی نہیں، کیونکہ سرسید کے بعد سے جو مذہب پیدا ہوا ہے وہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ مذہب نہ صرف تبدیلی سے روکتا نہیں بلکہ تبدیلی کا خیر مقدم کرتا ہے۔ اس لیے ہمیں یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ جب ہم مذہب کہتے ہیں تو اس سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے۔ وہ مذہب جو غلط یا صحیح سرسید سے پہلے موجود تھا یا وہ مذہب جو سرسید کے بعد پیدا ہوا۔ یہی سوال زندگی کے سارے

"مشرق و مغرب کی آویزش اردو ادب میں" کے عنوان سے مضمون لکھتے ہوئے عسکری صاحب ہمیں بتاتے ہیں کہ مشرق و مغرب کی کشمکش نے ہمارے ہاں تین گروہ پیدا کر دیے ہیں: ایک گروہ دل و جان سے پیرویِ مغربی کرنا چاہتا ہے۔ دُوسرا اگر وہ مشرقی ادب کی رُوح کو برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ تیسرا اگروہ یہ چاہتا ہے نہ وہ، بلکہ دونوں کے امتزاج کا قائل ہے۔ آپ چاہیں تو ان تینوں گروہوں کا نقطۂ نظر زندگی کے مختلف شعبوں میں بھی تلاش کر سکتے ہیں۔ ہمارے ہاں وہ لوگ بھی ہیں جو پُوری طرح مغربی بن جانا چاہتے ہیں۔ وہ لوگ بھی جو قدیم مشرقی روش پر قائم رہنا چاہتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان وہ بھی جو نہ کعبے کی طرف جانا چاہتے ہیں نہ کلیسا کی طرف بلکہ دونوں کے ملاپ کا خواب دیکھتے ہیں۔ تیسرا گروہ وہ ہے جس کا نعرہ بقول عسکری صاحب یہ ہے "نہ مشرق کو سمجھو نہ مغرب کو، بس کھسکے چلو۔" اب ادب اور زندگی میں تین گروہ ہو گئے۔ ایک مغرب کی طرف بھاگنے والے۔ دوسرے مغرب سے روکنے والے۔ تیسرے بھاگنے والے نہ روکنے والے بس کھسکنے والے۔ ہم جیسے لوگوں کا شمار اسی تیسرے گروہ میں ہوتا ہے۔

اب ان تینوں گروہوں کے پیشِ نظر سوال کی صورت یہ بنتی ہے:

کیا ہمارے لیے پورا مغربی بن جانا ممکن ہے؟

کیا ہمارے لیے پُوری مشرقیت پر قائم رہنا ممکن ہے؟

کیا مشرقیت و مغربیت کا امتزاج ممکن ہے؟

عسکری صاحب کا مضمون چونکہ ادب سے تعلق رکھتا ہے اس لیے یہ سوال اس طرح بھی کیے جا سکتے ہیں:

کیا ہم مکمل طور پر مغربی ادب پیدا کر سکتے ہیں؟

کیا ہم مکمل طور پر مشرقی ادب کی روح کو زندہ رکھ سکتے ہیں؟

کیا مشرق اور مغرب کے امتزاج سے کسی طرح کا ادب پیدا کیا جا سکتا ہے؟

عسکری صاحب نے اپنے مضمون میں ان تینوں سوالوں پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور ایسی باتیں کہی ہیں جو صرف عسکری صاحب ہی کہہ سکتے تھے۔ پہلے امتزاج کی بات کو لیجیے۔ عسکری صاحب کہتے ہیں کہ امتزاج کی بات ہی مہمل ہے کیونکہ امتزاج دو ایسی چیزوں کا ہو سکتا ہے جن میں چند بنیادی باتیں مشترک ہوں۔ لیکن حقیقت کا مشرقی تصور اور مغربی تصور اتنی متضاد چیزیں ہیں کہ اگر مشرقی تصور صحیح ہے تو مغربی بالکل غلط ہے اور مغربی تصور درست ہے تو مشرقی بالکل غلط ہے، اس لیے ان دونوں میں سے ایک وقت میں صرف ایک ہی تصور اختیار کیا جا سکتا ہے۔ عسکری صاحب کی یہ بات اتنی قطعی اور دوٹوک ہے کہ اس کے بعد کچھ کہنے سننے کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

ادب میں تو جو کچھ ہو رہا ہے ہو رہا ہے، زندگی میں بھی آپ دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں مغربیت جتنی زیادہ آتی جاتی ہے مشرقیت غائب ہوتی جاتی ہے۔ یعنی ہم بھاگ کر نہ سہی کھسکنے میں بھی آہستہ آہستہ مغرب ہی کی طرف کھسکتے ہیں۔ اب دوسرا سوال یہ ہے کہ جب کھسک کھسک کر سہی ادھر ہی جانا ہے تو بھاگ کر کیوں نہ چلے جائیں۔ عسکری صاحب کا جواب یہ ہے کہ "اگر ہم نے مغربی ادب کے موجودہ اور غالب رجحانات کی پیروی کی تو ہم زیادہ سے زیادہ آتنا کر سکیں گے کہ مغرب جیسا ادب پیدا کر چکا ہے اس کی ایک نقل ہم بھی تیار کر دیں۔" کچھ نہ کرنے سے نقل نویسی بہتر ہے۔ اس لیے اس میں بھی کیا حرج ہے۔ مگر عسکری صاحب اگلی بات کہہ کر قصہ پاک کر دیتے ہیں۔ وہ اگلی بات یہ ہے "جب مغربی ادب اپنی فطری موت مرے تو اس کے تھوڑے دن بعد ہمارا ادب بھی مرجائے۔" اب اس بات کو زندگی پر منطبق کریں تو اس کے اور ہولناک نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ہم مغرب کی طرف نئی زندگی کی تلاش میں جا رہے ہیں۔ لیکن مغرب خود موت کے گرداب میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جُوں جُوں مغربیت میں مبتلا ہوتے جائیں گے توں توں ہمارے اندر وہ سارے امراض سرایت کرتے جائیں گے جنھوں نے مغرب کو نیم جان کر رکھا ہے۔ اور انجام یہ نکلے گا کہ مولانا حالی کی توقع کے برعکس ہم مغرب سے نئی زندگی حاصل کرنے کے بجائے اس کے ساتھ ہی فنا ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ انجام کسی کو قبول نہیں ہو سکتا۔ اس لیے آئیے تیسرے امکان پر غور کریں۔ کیا ہم ادب میں مشرقی رُوح کو برقرار رکھ سکتے ہیں۔ عسکری صاحب کہتے ہیں کہ ہاں یہ ممکن ہے "لیکن اس کے لیے آپ کو ان تمام چیزوں سے کنارہ کش ہونا پڑے گا جنھیں مغرب کی ترقی کا مظہر سمجھا جاتا ہے۔" اس جملے کے معنٰی یہ ہیں کہ ہمیں وُہ تمام باتیں چھوڑنی پڑیں گی جو پیرویِ مغربی کے ذریعے ہمارے اندر داخل ہوئی ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ زندگی میں ان چیزوں کے کیا معنی ہیں، سائنس، ٹیکنالوجی، نئی تعلیم، نئے سیاسی اور سماجی ادارے۔ یعنی ہر وُہ چیز جو پیرویِ مغربی کے بعد ہمارے معاشرے میں آئی ہے۔

آپ کہیں گے عسکری صاحب نے تو ڈرا دیا۔

لیکن اگر ڈرنا ورنا چھوڑ کر آنکھیں کھول کر دیکھیں تو عسکری صاحب کے تصورات اتنے نئے بھی نہیں ہیں، جہاں تک مغرب کی موت کا تعلق ہے مغرب والے خود اس کا روز اعلان کرتے رہتے ہیں۔ ہمارے ہاں اقبال بھی کہہ چکے ہیں۔ فرنگ رہ گزرِ سیلِ بے پناہ میں ہے۔ بلکہ اب تو اخبار نویس تک روز مغرب کی موت کی پیش گوئیاں کرتے ہیں۔ اب رہ گئی مغرب کی ہر چیز کو رد کرنے کی بات، تو یہ بھی پرانی بات ہے۔ سرسید تحریک میں جب پیرویِ مغرب کا چکر چلا اس وقت مسلمانوں کا عام رویّہ یہی تھا کہ مغرب کی کسی چیز کو قبول نہیں کرنا چاہیے۔ اور ایسے طاقت ور اور با اثر علمائے کرام بھی موجود تھے جو مذہبی بنیاد پر مغرب کی ہر چیز کو رد کرنا چاہتے تھے، اب بھی ایسے

عالمانِ دین موجود ہیں جو اسں نقطۂ نظر پر قائم ہیں۔ البتہ عسکری صاحب نے تیسری بات ایسی کہہ دی ہے جس سے ہمیں صدمہ پہنچ سکتا ہے۔ حالی نے کہا تھا کہ جو اچھی چیز جہاں سے ملے لے لو۔ اس اصول پر ہم نے مشرق اور مغرب کی اچھی اچھی باتیں بزعم خود جمع کر لی ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ اب اس امتزاج کے ذریعے ہماری مشرقیت بھی محفوظ ہے اور ہم مغرب سے بھی فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ عسکری صاحب جب امتزاج کی بات کو رد کرتے ہیں تو حالی سے غلام احمد پرویز تک سب کی جڑ کٹ جاتی ہے اور ساتھ ہی ہماری بھی۔ ہماری عافیت کے قلعے پر حملہ کر کے عسکری صاحب ہمیں نہتا چھوڑ دیتے ہیں۔

اچھا تو اب ہماری مجموعی صورتِ حال یہ ہے۔

ہم مغربی نہیں اور مغربی ادب پیدا کریں تو انجام موت۔

ہم مذکورہ صورتِ حال کی روشنی میں مشرقی رہنا چاہیں اور مشرقی ادب پیدا کریں تو ناممکن۔

ہم مغرب کو رد کر کے اس مشرق کی طرف لوٹنا چاہیں جو پیرویِ مغرب سے پہلے تھا تو راستہ بند۔

یا اللہ! پھر کیا کریں؟

میں نے یہ سوال عسکری صاحب کی زندگی میں ان سے پوچھا تھا۔ زبانی بھی اور تحریری بھی۔ تحریری کا تو انھوں نے جواب نہیں دیا۔ لیکن زبانی کہا تھا "نماز پڑھو"۔ مغرب نے ہمارے عقیدے خراب کر دیے۔ مغرب نے ہمارا اخلاق خراب کر دیا۔ مغرب نے ہماری معاشرت خراب کر دی۔ معلوم نہیں اتنی بہت سی خرابیوں میں ہماری نماز بھی ٹھیک ہوتی ہے یا نہیں؟

دیکھیے وہ سوال جو ادب سے شروع ہوا تھا وہ اب کہاں پہنچا؟

عسکری صاحب نے یوں تو زندگی بھر سوال اٹھائے تھے مگر آخر میں ایک سوال ایسا اٹھا دیا جس کا جواب خود ان کے پاس نہ تھا۔ شاید کسی کے پاس بھی نہیں! لیکن ٹھہریے اس نتیجے پر پہنچنے سے پہلے عسکری صاحب کے تصورِ روایت کو ایک نظر دیکھ لیجیے۔

۱۰

مشرق اور مغرب کی بحث میں عسکری صاحب ایک لفظ بار بار استعمال کرتے ہیں۔ روایت۔ چونکہ یہ لفظ دُوسرے لوگ بھی استعمال کرتے ہیں اس لیے یہ دیکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ کس جگہ یہ لفظ کس معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔ جہاں تک دُوسروں کے ہاں اس لفظ کے استعمال کا تعلق ہے بقول عسکری صاحب وہ اسے ایک طرح کی عادت کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں یعنی کوئی ایسا کام جسے کوئی گروہ سو دو سو سال سے کرتا آیا ہو۔ بلکہ بعض جگہ تو سو دو سو سال کی بات بھی ضروری نہیں رہتی۔ پندرہ پندرہ بیس بیس سال میں بھی روایتیں بنتی اور بگڑتی ہیں اور ہم جدت کی روایت، بغاوت کی روایت، یہاں تک کہ روایت کی نفی کی روایت جیسے جملے بھی استعمال کرتے ہیں۔ ان معنوں میں روایتیں ایک دُوسرے سے مختلف بلکہ متضاد بھی ہو سکتی ہیں اور نئی اور پُرانی بھی۔ پھر روایت کا یہ لفظ زندگی کی مختلف سرگرمیوں کے بارے میں الگ الگ استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ادب کی روایت، فن کی روایت وغیرہ۔ اور ان کے درمیان لازمی طور پر کوئی بات مشترک نہیں ہوتی۔ سب روایتیں ایک دُوسرے سے علٰحدہ علٰحدہ وجود رکھتی ہیں اور ایک کا دُوسرے سے کوئی

لازمی تعلق نہیں ہوتا۔ عسکری صاحب روایت کا لفظ ان معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ ان کے ہاں روایت کے معنی عادت نہیں بلکہ وہ چیز جس کا تعلق مابعد الطبیعیاتی اصولوں سے ہو۔ ان مابعد الطبیعیاتی اصولوں سے حقیقت کا ایک مخصوص تصور وابستہ ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے وجود میں آتا ہے۔ حقیقت کا یہ تصور چونکہ ہر جگہ ایک ہے اس لیے اصلی اور بنیادی روایت بھی ایک ہے۔ اس میں نہ اختلاف ہو سکتا ہے نہ تضاد، نہ وہ نئی ہو سکتی ہے نہ پرانی۔ البتہ حقیقت کا یہ تصور چونکہ مختلف زمانوں اور مقامات پر انسانی ضروریات کے تحت مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے ایک اضافی معنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ روایت کی شکلیں مختلف ہوتی ہیں۔ اسی طرح انسانی سرگرمیوں کے نقطۂ نظر سے بنیادی اور مرکزی روایت مختلف کاموں میں مختلف طور پر ظاہر ہوتی ہے، اس لیے یہاں بھی اضافی طور پر ادب کی روایت یا فن کی روایت کہا جا سکتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ روایتیں ایک ہی بنیادی روایت کا حصہ ہوتی ہیں اور اسی کے ذریعے وجود میں آتی ہیں اس لیے اس مرکزی روایت کے سوا کسی اور طرح کی روایت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اب عسکری صاحب کے نزدیک حقیقت کا وہ تصور جو روایت کی بنیاد پر ہے، ہر روایتی تہذیب میں موجود ہوتا ہے۔ حقیقت کا یہ تصور کیا ہے، عسکری صاحب نے اسے کسی قدر مکمل وضاحت سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس تصور کے مطابق حقیقت کے کئی درجے ہیں لیکن یہ تمام درجے ایک بنیادی حقیقت کے اندر سے نکلے ہیں اور اسی کی بدولت وجود رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دراصل حقیقت وہی ایک ہے باقی سب اس کے ظہور کی مختلف شکلیں ہیں۔ اب یہ بنیادی حقیقت ہر قسم کے تعینات سے ماوراء ہے۔ ظہور کے دائرے سے بھی اوپر ہے اس لیے الفاظ میں اس کا بیان بھی نہیں ہو سکتا۔ ظہور کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو اس حقیقت کے چار درجے ہیں۔ ایک تو وہ درجہ ہے جسے منفی طریقۂ کار کے علاوہ کسی طرح بیان نہیں کیا جا سکتا۔ منفی طریقۂ کار کے معنی یہ ہیں کہ تعینات کے بارے میں ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں اس میں "نہیں" لگاتے چلیں۔ یہ درجہ لاہوت کا ہے۔ اس کے بعد ظہور کا وہ درجہ ہے جس میں ہیئت یا شکل کوئی نہیں ہوتی۔ لیکن ہم تعینات کے قریب آنے لگتے ہیں۔ یہ عالم جبروت ہوا۔ اس کے بعد ہیئت کا نمبر آتا ہے جس کے دو درجے ہیں۔ ایک تو ظہور لطیف ہے یعنی عالم ملکوت۔ اور پھر ظہور کثیف یعنی عالم ناسوت۔ عسکری صاحب کہتے ہیں کہ حقیقت کے ان درجات کو سمجھانے کے لیے مشرق کی سب تہذیبوں میں ایک اقلیدسی شکل اختیار کی گئی ہے۔ پہلے تو ایک بڑا دائرہ ہے، اس کے اندر ایک چھوٹا دائرہ، اس کے اندر ایک اور چھوٹا دائرہ یہاں تک کہ مرکز کا ایک نقطہ باقی رہ جاتا ہے۔ یہ نقطہ اور سب سے بڑا دائرہ دونوں

ایک ہی چیز ہیں۔ ایک طرف تو یہ سارے دائرے بڑے دائرے کے اندر محدود ہیں دوسری طرف مرکز کے بغیر دائرے وجود میں نہیں آ سکتے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم حقیقت کو دائروں اور درجوں میں تو بانٹ سکتے ہیں لیکن فی الاصل حقیقت ایک ہے۔ تمام روایتی تہذیبوں میں حقیقت کا یہ تصور قدر مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔

عسکری صاحب نے ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ ان کے نزدیک روایتی تہذیبیں کون کون سی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا کی تاریخ کی عظیم ترین اور مکمل ترین روایتی تہذیبیں تین ہیں، چینی، ہندو اور اسلامی۔ یونانی، یہودی اور ازمنۂ وسطیٰ کی عیسوی تہذیبیں روایتی تہذیبیں تو ہیں مگر نامکمل۔ ان تمام تہذیبوں میں حقیقت کا تصور ایک ہے اور مشترک طور پر سب میں موجود ہے۔ لیکن ان تہذیبوں میں ایک فرق بھی ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لیے ہمیں روایت اور مذہب کے فرق کو سمجھنا پڑے گا۔

روایت کیا ہے اس کی تعریف ہم نے کر دی۔ اب ضروری ہے کہ مذہب کی بھی تعریف کی جائے۔ عسکری صاحب کہتے ہیں" اگر ہم مذہب کے لفظ کو مبہم معنوں میں یا خالی فضا پیدا کرنے کے لیے نہ استعمال کریں بلکہ اسے ٹھوس معنی دیں تو وہ تین چیزوں کا مجموعہ ہے، اعتقادات' اخلاقیات اور ان سب میں جذبے کی آمیزش۔ اب ان معنوں میں مذہب نہ تو چینیوں کے ہاں وجود رکھتا ہے نہ ہندوؤں کے یہاں، البتہ اسلام اور عیسائیت مذہب کے دائرے میں آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایت مذہبی بھی ہوتی اور غیر مذہبی بھی۔ چینیوں اور ہندوؤں میں روایت ہے مگر مذہب نہیں ہے۔ مسلمانوں اور عیسائیوں میں روایت مذہب کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس بات سے اُن تمام روایتی تہذیبوں کے بارے میں بڑے بڑے نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں سے کئی عسکری صاحب کے مضامین میں زیرِ بحث آئے ہیں لیکن ہم چونکہ روایت کے نقطۂ نظر سے مشرق و مغرب کے فرق پر غور کر رہے ہیں، اس لیے ان مسائل کو چھیڑنے کے بجائے اپنے موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔

روایت کیا ہے، مشرق کی کون کون سی تہذیبیں مکمل طور پر روایتی ہیں اور کون کون سی روایتی تو ہیں مگر نامکمل۔ اور روایتی ہونے کے باوجود ان میں کیا فرق ہے، اسے ہم نے مختصر طور پر بیان کر دیا ہے۔ اب ان تمام روایتی تہذیبوں کے مقابلے پر مغرب کی موجودہ تہذیب مکمل طور پر غیر روایتی تہذیب ہے کیونکہ اس کا تعلق حقیقت کے روایتی تصور سے نہیں ہے۔ یہ تہذیب کیسے پیدا ہوئی اور اپنی پیدائش سے اب تک کن مراحل سے گزری، عسکری صاحب نے اس پر بھی کچھ روشنی ڈالی ہے۔ ان کا کہنا ہے ازمنۂ وسطیٰ میں حقیقت کے متعلق مغرب کا تصور بھی

وہی تھا جو مشرق کا۔ لیکن مغرب کے لوگ ازمنۂ وسطیٰ میں بھی اس تصور کو پوری وضاحت کے ساتھ نہیں سمجھ سکے۔ دوسرا فرق یہ تھا کہ مشرق میں حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ ہے عقل محض۔ اور مغرب پر جذبہ حاوی تھا۔ لیکن اس فرق کے باوجود ان کے درمیان کوئی بنیادی اختلاف نہیں تھا۔ بنیادی اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب مغرب نے نشاۃ ثانیہ کے دور میں حقیقت کے مشترک تصور کو چھوڑنا شروع کیا۔ عسکری صاحب کہتے ہیں کہ نشاۃ ثانیہ کے دور میں نہ صرف یورپ بلکہ انسانیت کی تاریخ میں جو بالکل نئی بات رونما ہوئی وہ یہ تھی کہ حقیقت کا دائرہ صرف مادی دنیا تک محدود کر دیا گیا، پہلے تو لوگوں نے صرف اتنا کیا کہ مادی دُنیا سے آگے بھی اگر کوئی حقیقت ہے تو اس کے بارے میں پریشان ہونے کی چنداں ضرورت نہیں۔ انیسویں صدی سے مغرب نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ مادی دنیا سے آگے کوئی حقیقت ہوتی ہی نہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ دُوسرا خیال یہ پیدا ہُوا کہ ہمیں ہر بات پر صرف انسان کے نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہیے خدا کے نقطۂ نظر سے نہیں۔ نتیجہ عسکری صاحب کے الفاظ میں یہ نکلا کہ "مادی دنیا اور انسان کو آخری یا اہم ترین حقیقت سمجھنے کی وجہ سے مغربی تہذیب مدارج حقیقت کے اعتبار سے نیچے ہی اُترتی چلی گئی اور غیر نامیاتی مادہ تک پہنچ کر اپنے دو خداؤں انسان اور حیات کو بھی رد کر رہی ہے۔" مشرق اور مغرب کے اس فرق کی روشنی میں مشرق اور مغرب کی آویزش دراصل روایت اور غیر روایت کی آویزش ہے۔

اب جیسا کہ عسکری صاحب نے کہا ہے، یہ صورتِ حال پوری انسانی تاریخ میں ایک نئی صورتِ حال ہے۔ روایتی تہذیبیں پوری انسانی تاریخ میں ایک طرف ہیں، موجودہ مغربی تہذیب دوسری طرف۔ جس کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ موجودہ مغربی تہذیب انسانی تاریخ میں ایک ایسی چیز ہے جس کا تاریخ کے کسی اور دَور سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لیے مشرق اور مغرب کے اختلافات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے ہم پُوری انسانی تاریخ کو لے کر یہ دیکھیں کہ مغرب میں جو صورتِ حال پیدا ہوئی، اس کی وجہ کیا ہے اور پُوری انسانی تاریخ کے پس منظر میں اس کے کیا معنی ہیں۔

ہم نے سابقہ باب میں تین سوال اٹھائے تھے؛

کیا مشرق کو قائم رکھا جا سکتا ہے؛

کیا مغرب کو اختیار کیا جا سکتا ہے؛

کیا دونوں کا امتزاج ممکن ہے؛

تاریخ کے نقطۂ نظر سے یہ تینوں سوال ایک سوال کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ روایتی تہذیبیں تاریخ کا کیا تصور رکھتی ہیں۔ اور تاریخ کے اس تصور کی روشنی میں موجودہ مغربی

تہذیب کے کیا معنی ہیں ؛

افسوس کہ عسکری صاحب نے اپنے مضامین میں اس سوال پر کوئی روشنی نہیں ڈالی. لیکن عسکری صاحب کے شیخ عبدالواحد یحیٰی (رینے گینوں) نے اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے اور در اصل عسکری صاحب کے خیالات کو سمجھنے کے لیے رینے گینوں کے ان تصورات کا مطالعہ کرنا ازبس ضروری ہے ۔ چنانچہ آیئے رینے گینوں کی روشنی میں تاریخ کے اس مسئلے کو سمجھنے کی کوشش کریں ۔

حقیقت کا تصور ایک ہونے کی وجہ سے روایتی تہذیبوں میں تاریخ کا تصور بھی مختلف نہیں ہو سکتا اس لیے کوئی حرج نہیں ہے ۔ اگر ہم اس مسئلے کو کسی بھی روایتی تہذیب کے ذریعے سمجھنے کی کوشش کریں ۔ رینے گینوں نے یہ کام ہندو تہذیب کے ذریعے کیا ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندو ظہور کے ایک مکمل دائرے کو جسے وہ من ونترا کہتے ہیں چار حصّوں میں تقسیم کرتے ہیں ۔ ست یگ، پرایت یگ ، دواپت یگ اور کل یگ ۔ ست یگ سب سے پہلے آتا ہے اور یہ سب سے اچھا زمانہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حقیقت کا عرفان سب کو مکمل طور پر حاصل ہوتا ہے ۔ پرایت یگ میں حقیقت پوشیدہ ہونا شروع ہو جاتی ہے اور اس کا عرفان ہر ایک کو حاصل نہیں ہو سکتا ۔ دواپت یگ میں حقیقت اور زیادہ چھپ جاتی ہے اور اس کا عرفان مشکل تر ہو جاتا ہے ۔ آخر میں کل یگ آجاتا ہے جب حقیقت کا عرفان بہت ہی زیادہ دشوار ہو جاتا ہے اور آخر میں بالکل ہی غائب ہو جاتا ہے ۔ حقیقت کے عرفان کے ساتھ لوگوں کے اعمال میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں اور ست یگ کا خیرِ محض کل یگ کے شرِ محض میں بدل جاتا ہے ۔ یہ چاروں دَور ظہور کے دائرے کی تکمیل کے ضروری اجزا ہیں ۔ پھر جب ایک دائرہ مکمل ہو جاتا ہے تو کل یگ کے بعد جو حقیقت بالکل چھپ گئی تھی ایک بار پھر ظاہر ہو جاتی ہے اور ظہور کا دُوسرا دائرہ شروع ہو جاتا ہے ۔ اب رینے گینوں کے مطابق مغرب کی موجودہ تہذیب کل یگ کے آخری دور کی تہذیب ہے ۔ ساری روایتی تہذیبیں ایک ایسے وقت کی پیش گوئی کرتی ہیں جب دنیا سے روشنی بالکل غائب ہو جائے گی اور صرف اندھیرا باقی رہ جائے گا ۔ موجودہ مغربی تہذیب اس اندھیرے کی تہذیب ہے اور علامتی طور پر مشرق کے مقابلے پر اس سمت کو ظاہر کرتی ہے جس سمت میں سورج غروب ہوتا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخ کے اس تصور کے مطابق مغربی تہذیب کی پیدائش تاریخ کا ایک لازمی حصّہ ہے اور اسے کسی طرح روکا نہیں جا سکتا ۔ اس کا ظہور اسی طرح ضروری ہے جس طرح ست یگ کا ظہور ۔

اب سوال یہ ہے کہ جب یہ صورتحال لازمی ہے تو اس کے بارے میں ہمارا رویہ کیا ہو؟ رینے گینوں کہتے ہیں کہ مغربی تہذیب سے لڑنے کے کوئی معنی نہیں ہیں ۔ جو کام

ہم کرسکتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور روایت اور غیر روایت کے فرق کو سمجھ لیں اور حقیقت کے روایتی تصور کو ہمیشہ اپنے سامنے رکھنے کی کوشش کریں۔ یہ کوشش ایک خاص وجہ سے بہت ضروری ہے۔ رینے گینوں کا کہنا ہے کہ غیر روایت اتنی کمزور چیز ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس وقت تک قائم نہیں رکھ سکتی جب تک روایت کے کچھ اجزا اپنے اندر شامل نہ کرے۔ مذہبی انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ غیر روایت باطل ہے اور روایت حق۔ باطل کی حقیقت باطل ہے اس لیے باطل باطل کی حیثیت سے کبھی قائم نہیں رہ سکتا۔ باطل کا قائم رہنا صرف اس وقت ممکن ہے جب اس میں حق کی تھوڑی بہت آمیزش کی گئی ہو۔ چنانچہ باطل اپنے آپ کو قائم رکھنے کے لیے حق کا سہارا لیتا ہے۔ اب رینے گینوں کے نزدیک باطل کو شکست دینے کا صرف ایک طریقہ ہے۔ حق کو باطل سے الگ کر دیا جائے۔ کل یگ کے آخری دور میں سب سے بڑا انسانی فریضہ حق و باطل کے التباس کو دور کرنا ہے۔ رینے گینوں کہتے ہیں کہ مشرق و مغرب کو اس طرح سمجھ کر ہم اس وقت کی تیاری کر سکتے ہیں جب کل یگ ختم ہو کر ظہور کا نیا دائرہ شروع ہوگا۔

اب ہمارے تینوں سوالوں کا جواب ایک ہے۔ مغرب کو اختیار کرنا باطل کو اختیار کرنا ہے۔ دونوں کی آمیزش کے معنی حق اور باطل کو ملانا ہے جو باطل کا کام ہے۔ مشرق کو قائم رکھنے کے معنی حق کو حق سمجھنا اور باطل کو باطل سمجھنا اور دونوں کے التباس کو دور کرنا ہے۔ عسکری صاحب کو رینے گینوں کا یہ جواب معلوم تھا اس لیے عسکری صاحب کے اس دور کا مقدمہ صرف اتنا ہے۔ حق اور باطل کے امتزاج کی ہر شکل کو رد کرنا۔ عسکری صاحب کے آخری دور کے تمام مضامین کو اسی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

۱۱

جیساکہ ہم پچھلے باب میں دیکھ چکے ہیں، روایت اور مذہب ہم معنی الفاظ نہیں ہیں۔ روایت مذہبی بھی ہوتی ہے اور غیر مذہبی بھی۔ مثلاً ہندو اور چینی روایت غیر مذہبی روایت ہے جبکہ اسلامی اور عیسوی روایت مذہبی روایت ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح روایت مذہبی اور غیر مذہبی دونوں طرح کی ہوتی ہے، کیا اسی طرح مذہب بھی روایتی اور غیر روایتی دونوں طرح کا ہوتا ہے۔ عسکری صاحب نے اسلام کو روایتی مذہب کہا ہے اور روایت کی تشریح وُہ جن الفاظ اور اصطلاحوں میں کرتے ہیں وہ تصوّف سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ روایت یہاں تصوّف کے مترادف ہے۔ اب ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا اسلام صوفیانہ مذہب ہے۔ یقیناً بہت سے لوگ ایسے موجود ہیں جو اس کا جواب انکار میں دیں گے۔ ان میں سے اکثر تصوّف کے منکر ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو تصوّف کو اسلامی چیز ہی نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک تصوف اسلام میں ایک غیر اسلامی عنصر ہے جو ویدانت یا مجوسیت یا نوفلاطونی اثرات سے پیدا ہوا ہے۔ ہمیں اس نقطۂ نظر کے صحیح یا غلط ہونے سے بحث نہیں لیکن یہ نقطۂ نظر موجود ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نقطۂ نظر کو ماننے والے مذہب کے قائل تو ہیں لیکن روایت یعنی تصوف کو نہیں مانتے۔ چنانچہ اس سے یہ نتیجہ

ضمیمہ

(ا)

عسکری صاحب اکثر کہا کرتے تھے کہ میں اپنے آپ کو ۳۶ء کی تحریک سے الگ کر کے نہیں دیکھ سکتا۔ اُن کا یہ فقرہ انھیں سمجھنے کے عمل میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ ۳۶ء کی تحریک برِعظیم کی سب سے بڑی ادبی تحریک سمجھی جاتی ہے جو اپنی روح کے اعتبار سے باغیوں کی تحریک تھی۔ ذاتی طور پر میں اسے سرسید تحریک سے بھی بڑی تحریک سمجھتا ہوں کیونکہ سرسید تحریک کی مرکزی روح صرف اصلاحی ہے۔ سرسید تحریک اپنے زمانے کے سیاسی، معاشی، اخلاقی اور تہذیبی حالات سے غیر مطمئن تھی مگر اسے صرف اس حد تک بدلنا چاہتی تھی جس حد تک اس کی بنیادوں پر کوئی ضرب نہ پڑے۔ اس تحریک کے لوگوں کا رویہ ایسے لوگوں کا رویہ تھا جو اپنے ٹوٹے ہوئے مکان کی مرمت کرنا چاہتے ہیں یا اس پر نیا رنگ و روغن پھیرنا چاہتے ہیں۔ اس کے برعکس ۳۶ء کی تحریک پرانے مکان کو ڈھا کر نئی بنیادوں پر نئی تعمیر کے خواب لائی تھی۔ یہ ان باغیوں کی تحریک تھی جو بنائے کہنہ کی تخریب تمام میں یقین رکھتے تھے اور اس کے بعد پھر نئی عمارت بنانا چاہتے تھے، لیکن یہ بات اہم ہونے کے باوجود پوری صداقت نہیں ہے۔ ایک بہت بڑا بنیادی فرق اور ہے جو سرسید تحریک اور ۳۶ء کی تحریک کو مختلف بناتا ہے۔ سرسید تحریک معاشرے کو بدلنے میں ادب کو استعمال کرنے کے باوجود دوسرے عناصر پر زیادہ بھروسا کرتی تھی۔ مثلاً تعلیم یا سیاسی سرگرمیاں۔ لیکن ۳۶ء کی تحریک کا بنیادی یقین یہ تھا کہ معاشرے کو ادب کے ذریعے بدلا جا سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تحریک خارجی تبدیلیوں سے زیادہ انسانوں کی باطنی تبدیلیوں میں یقین رکھتی تھی اور اندر کے انقلاب کو حقیقی انقلاب سمجھتی تھی۔ ان معنوں میں اس تحریک کا مقصد صرف ایک خاص قسم کا ادب پیدا کرنا نہیں تھا۔ بلکہ وہ ادب کے ذریعے ایک نیا طرزِ زندگی تخلیق کرنا چاہتی تھی۔ کم از کم عسکری صاحب اس تحریک کا یہی مطلب سمجھتے تھے اور ان کی ساری زندگی اسی طرزِ زندگی کو برقرار رکھنے، اس کی قوت میں اضافہ کرنے، اس کی معنویت کو دریافت کرنے اور بار بار دریافت کرتے رہنے میں گزری۔ چنانچہ بعض خارجی اسباب کی بنا پر جب اس تحریک کی روح میں کوئی کمزوری نمایاں ہوئی یا اس سے انحراف کا عمل ظاہر ہونا شروع ہوا تو سب سے پہلے عسکری صاحب ہی نے اس کے خلاف آواز بلند کی۔ جو لوگ ترقی پسندوں سے عسکری صاحب کے اختلاف اور تنازع کو

اچھی طرح نہیں سمجھتے، وہ صرف یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ عسکری صاحب نے ترقی پسندوں کی مخالفت کی۔ لیکن یہ مخالفت کسی قدامت زدہ نقطۂ نظر سے نہیں پیدا ہوئی تھی اور نہ ادب برائے ادب والوں سے کوئی تعلق رکھتی تھی جو ترقی پسندوں کے خلاف ردِّعمل میں بقول عسکری صاحب صرف "اُداس بھیڑوں" کا ادب پیدا کرنے لگے تھے۔ بہت کم لوگ اس بات سے واقف ہیں یا واقف ہونے کے باوجود اس کا اظہار کرتے ہیں کہ میراجی سے اپنی عقیدت اور محبت کے باوجود عسکری صاحب میراجی گروپ سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے اور اختلاف کے باوجود ترقی پسندوں ہی کو اہمیت دیتے تھے۔ دراصل ترقی پسندوں سے عسکری صاحب کا اختلاف "انقلاب کے خلاف انقلاب" کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ عسکری صاحب یہ سمجھتے تھے کہ ترقی پسند ۳۶ء کی باغیانہ روح سے غداری کے مرتکب ہوئے ہیں اور سیاسی قوتوں کا آلۂ کار بن کر اس تحریک کی حقیقی معنویت کو بھول بیٹھے ہیں۔ ترقی پسندوں سے عسکری صاحب کی بغاوت ۳۶ء کی تحریک کی روح کو برقرار رکھنے کی سب سے اہم کوشش تھی۔ عسکری صاحب کے بارے میں یہ بیان صرف ذاتی انکشاف کی حیثیت نہیں رکھتا، جن لوگوں نے عسکری صاحب کی تحریروں کا عمیق مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ "فن برائے فن" اور "ہیئت اور نیرنگِ نظر" جیسے مضامین میں ان کا نقطۂ نظر حلقۂ اربابِ ذوق والوں کی جمالیات پرستی سے ایک مختلف چیز ہے۔ وہ تو فرانس کے زوال پسندوں کا مطالعہ ایسے اخلاقی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں جو انسانی شعور میں حقیقی انقلاب پیدا کر سکتا ہے۔ فرائیڈ اور رائخ سے ان کی دلچسپی اور یونگ کی مخالفت بھی اسی نقطۂ نظر کا ایک اظہار ہے۔ اپنے معرکہ آرا مضمون "انسان اور آدمی" میں انھوں نے روسو کے انسان اور اس کے جدید ترین مظہر روسی انسان پر گہری تنقید کی تھی۔ لیکن اس مضمون کے بعد انھوں نے اپنا دوسرا مضمون "آدمی اور انسان" لکھا جس میں اس انسان پر کڑی نکتہ چینی کی جسے امریکی ادب میں پیش کیا جا رہا تھا، اور صاف لکھا کہ اسٹالن کے بعد روس کی صورت حال بدل چکی ہے اور اس نے روس میں پیدا ہونے والے "نئے انسان" سے انھیں امریکی انسان کی نسبت زیادہ توقعات ہیں۔

۳۶ء کی تحریک نے اپنے زمانے کے "حاضر و موجود" سے بغاوت اور زندگی کے غیر تخلیقی اسلوب کی نفی کی جو بنیاد ڈالی تھی اس کے جھوٹے پیغمبروں کا حشر ہمارے سامنے ہے۔ حالات سے ابتدائی پسپائی کے بعد اُن میں سے بیشتر اسٹیبلشمنٹ کا حصہ ہیں اور اس ماحول سے سمجھوتہ کر چکے ہیں جس کو رد کرنے کے لیے اس تحریک نے انقلاب کا نعرہ بلند کیا تھا۔ دراصل اس تحریک نے صرف تین ہی سچے پیغمبر پیدا کیے۔ میراجیؔ منٹو اور عسکری۔ اور پورا معاشرہ گواہ ہے کہ اپنی زندگی میں انھوں نے سیاسی اور معاشی سمجھوتے اور سودے بازی کی ہر شکل کو رد کیا۔ اور سچے باغیوں کی موت مرے۔ میراجی کے خون آلود چہرے کو عسکری صاحب نے بیسویں صدی کے سچے فنکار کا چہرہ کہا تھا اور منٹو کو تو وہ اپنے قلب و روح کی سب سے بڑی قوت سمجھتے تھے۔ انھوں نے منٹو کی موت کا الیا تم کیا جیسے کوئی اپنے ضمیر کی موت

کا ماتم کرتا ہے، لیکن عسکری صاحب کا ضمیر میرآجی اور منٹو کے بعد بھی زندہ رہا اور وہ آخر تک اس انقلاب کو بروئے کار لانے کی کوشش کرتے رہے جس انقلاب کے بغیر ادب تو کیا انسانیت بھی زندہ نہیں رہتی۔

عسکری صاحب کی زندگی کا خلاصہ ایک فقرے میں یہ ہے۔ وہ اپنے تخلیقی جوہر میں انسانیت کے لیے ایک نئی امید کی تخلیق کرتے رہے۔ یہ اُمید خالی خولی خواب پرستی نہیں تھی، نہ اس کا اُس جھوٹی رجائیت سے کوئی تعلق تھا" جو کر و صبر آتا ہے اچھا زمانہ" کی لوری سنا کر انسان کو تھپک تھپک سلا دیتی ہے۔ عسکری صاحب جس اُمید کو بیدار کرنا چاہتے تھے وہ المیے کے شدید احساس سے پیدا ہوتی ہے اور اس دلسوزی سے جنم لیتی ہے جس میں انسان اپنی تقدیر کے بارگراں کو سنبھالنے کے لیے اس طرح آمادہ ہوتا ہے جیسے شہید جان دینے پر۔ عسکری صاحب کی امید شہادت کی امید ہے۔ شہادت کے اس بارگراں کو اٹھانا نہ سیاست دانوں کا کام ہے نہ سماجی اور معاشی مصلحوں کا۔ عسکری صاحب کے نزدیک یہ بارگراں صرف ادیب اٹھا سکتے ہیں۔ اور جب عسکری صاحب نے یہ دیکھا کہ مغرب کا ادب، فلسفہ اور سائنس اس بارگراں کو اٹھانے سے انکاری ہے یا تذبذب سے کام لے رہا ہے تو وہ مغرب کے خلاف بھی ہو گئے اور انھوں نے مشرق کی قدیم ترین روح میں ڈوب کر اس انقلاب کے لیے نئی آگ فراہم کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ لوگ کہتے ہیں کہ آخر میں عسکری صاحب مذہبی ہو گئے تھے لیکن سیاست اور ادب کے علاوہ ہمارے دور میں مذہب کے ساتھ بھی کیا ہو رہا ہے اس کا جتنا دکھ بھرا شعور عسکری صاحب کو تھا، بہت سے مذہبی لوگ اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ عسکری صاحب ایمان لائے تو خدائے تنزیہہ پر، اس خدا پر جو وجود اور عدم دونوں سے بلند ہے اور بقول حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ وجود اور عدم جس کے کمترین چاکر ہیں۔ حضرت محی الدین ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کی ہے جس میں حضور نے فرمایا کہ "سورہ ہود نے میری پیٹھ توڑ دی" خدا کا یہ تجربہ اس تجربے سے کتنا مختلف ہے جو مذہب کو امید پرستی کی افیون کے طور پر استعمال کرتا ہے۔

عسکری صاحب کا مذہب عسکری کے شعورِ حقیقت کی معراج تھا۔ ہم ان کی مذہب پرستی کو بھی اُن کی پوری زندگی کی روشنی ہی میں سمجھ سکتے ہیں۔

دنیاوی اعتبار سے عسکری صاحب کی زندگی ایک ناکام زندگی تھی۔ انھوں نے شادی نہیں کی اور زندگی بھر ادب پڑھتے پڑھاتے رہے۔ انھوں نے معاشرے سے کچھ نہیں لیا، بس سچے فنکاروں کی طرح معاشرے کو وہ دینے کی کوشش کرتے رہے جو وہ دے سکتے تھے، یعنی اپنی روح۔ معاشرے کو شاید اس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ پیغمبروں کا زمانہ ختم ہو گیا ہے۔ اور سیاستدان اور تاجر روحِ انسانیت کو گہرائی میں دفن کرنے کی آخری کوشش میں کامیاب ہو چکے ہیں، لیکن عسکری کا یہ کارنامہ کچھ کم نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے وجود کی پوری قوتوں سے جس اسلوبِ حیات کو تخلیق کیا تھا کبھی اس سے غداری نہیں کی۔ وہ ایک سچے ادیب کی طرح زندہ رہے،

اور سچے ادیب کی طرح مرگئے۔

مجھے نہیں معلوم اب ہمارے معاشرے میں ۳۶ء کی تحریک کا کوئی عنصر زندہ ہے یا نہیں دراصل جو سوال میں پوچھنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کیا ہمارے اندر، ہمارے باطن کی گہرائیوں میں زندگی کو بدلنے کی کوئی خواہش موجود ہے، کیا ہم واقعی اپنی روح کے اندر یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے ماحول میں تبدیلی ہو، ایک ایسی تبدیلی جو زندگی کو زیادہ سچا زیادہ گہرا اور خوبصورت بنا دے۔ کیا ہم اپنے جوہرِ انسانی کی تخلیق کرنا چاہتے ہیں جو تخلیقی قوتوں سے بھرپور ہو اور دنیا کو انسانوں کے رہنے کے قابل بنا دے۔ اگر یہ خواہش موجود ہے تو کیا ہم اس بات پر یقین کرتے ہیں کہ یہ تبدیلی ادب کے ذریعے پیدا کی جا سکتی ہے۔ اگر ہمارے اندر یہ خواہش اور یقین موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ۳۶ء کی تحریک ابھی مری نہیں۔ یعنی وہ آئیڈیل زندہ ہے جو عسکری صاحب میں زندہ تھا۔ اس صورت میں عسکری کو پڑھنا اپنے آئیڈیل کو زندہ رکھنے میں مدد دیتا ہے۔ ہم اس سے وہ قوت حاصل کر سکتے ہیں جو جھوٹ، سطحیت اور بدصورتی کی قوتوں نے ہم سے چھین لی ہے۔ عسکری کو پڑھنا اپنے باطن کی قوت کو ازسرِنو دریافت کرنا اور دریافت کرنے کے بعد بروئے کار لانا، اس جہاد میں حصہ لینا ہے جس کے بغیر نہ ہمارا ادب زندہ رہے گا نہ ہماری تہذیب۔ اب میرا سوال صرف اتنا ہے، کیا آپ عسکری کو پڑھتے ہیں؟

(۲)

عسکری صاحب کی خاکہ نگاری

عسکری صاحب کو پوری طرح سمجھنا ہو تو ان کے یہ خاکے پڑھنے بھی ضروری ہیں۔ یعنی بطور ایک ناکام تجربے کے۔ عسکری صاحب ادیب کی حیثیت سے کتنے بڑے ہیں، اس کا ڈھنڈورا پیٹتے میری ساری عمر گزری ہے لیکن عسکری صاحب کے خاکے تو مجھے بھی کمزور لگے۔ حالانکہ یہ خاکے میں نے ہی فرمائش کر کے ان سے لکھوائے تھے بلکہ انھیں مجبور کیا تھا۔ خود عسکری صاحب کو بھی احساس تھا کہ یہ کام ان کے لیے سخت ہے چنانچہ جتنی معذرتیں انھوں نے ان خاکوں کے بارے میں کی ہیں، اپنی کسی تحریر کے بارے میں نہیں کیں۔ کبھی کہتے میں کیا لکھوں، میری کسی سے ملاقات ہی نہیں ہے۔ کبھی کہتے کہ تم شرطیں ایسی لگاتے ہو کہ میرے لیے لکھنا اور مشکل ہو جاتا ہے۔ بہرحال عسکری، عسکری تھے۔ اور عسکری جیسے لوگوں کی ناکامی کو سمجھنا بھی ایک کام ہے۔ ایک ایسا کام جس کے بغیر ان کی کامیابی کو سمجھنا بھی مشکل بن جاتا ہے۔

خاکہ نگاری میں عسکری صاحب کی ناکامی ان کی شخصیت کے ایک گہرے المیے سے پیدا ہوئی ہے۔ وہ جذبات کے اظہار سے ڈرتے تھے بلکہ شاید یہ ماننا بھی ناپسند کرتے تھے کہ ان میں جذبات بھی ہیں کوئی

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں غفلت ہی سہی

لیکن اپنی اس کوشش میں وہ غالب سے آگے نکل گئے تھے۔ غالب کو "دوسروں" کا اتنا احساس کبھی نہیں ہو سکا جتنا عسکری کو تھا۔ عسکری دوسروں سے اتنا کٹے تھے کہ دوسروں سے رشتہ جوڑنا ان کا سب سے بڑا روحانی مسئلہ بن گیا تھا۔ یہی ان کی میر پرستی کا راز تھا۔ تعلق کی نفی کرتے کرتے وہ تعلق کی پکار بن گئے تھے۔ بیگانگی کی راہ پر چلتے چلتے اس منزل پر پہنچ گئے تھے جہاں درد آشنائی ہی زندگی کا سرمایہ بن جاتی ہے۔

لیکن اپنی عام زندگی میں "جڑنے" کی بجائے "بچنے" کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ اور اس کی انھیں بہت بڑی قیمت دینی پڑی۔ اس کی وجہ سے دوسروں کو بھی ان سے "جڑنے" میں بہت دقت پیش آتی تھی۔ جس طرح عسکری صاحب دوسروں کے سامنے کھلنا نہیں چاہتے تھے، اسی طرح دوسرے بھی ان کے سامنے اگر خود کو چھپانے لگتے تھے۔ عسکری صاحب نے جو راستہ دوسروں کے لیے بند کیا تھا، دوسرے بھی ان کے لیے وہ راستہ بند کر دیتے تھے۔ چنانچہ عسکری صاحب کو کبھی منٹو سے یہ شکایت ہوتی ہے کہ وہ انھیں "احترام" کے پردے میں خود سے دور رکھتا ہے۔ اور کبھی عصمت سے یہ شکایت ہوتی ہے کہ وہ "بزرگ" بن کر ستا جاتی ہیں۔ حالانکہ عصمت ہی کا خاکہ ہمیں بھی بتاتا ہے کہ عصمت جب بزرگی سے نیچے اتر کر عسکری سے رشتہ جوڑنا چاہتی ہیں تو عسکری "جی ہاں" کہہ کر اس کا امکان ختم کر دیتے ہیں۔ عسکری کی "جی ہاں" ہم جیسوں کی "جی نہیں" سے بہت زیادہ ہولناک ہے۔

عسکری صاحب "جی ہاں" کہتے تھے اور مطلب "جی نہیں" ہوتا تھا۔ لیکن خاکہ نگاری کا فن "جی ہاں" کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ خاکہ نگار جب "جی ہاں" کہتا ہے تو جس کا خاکہ لکھتا ہے اس سے اپنے تعلق کا اثبات کرتا ہے۔ یہ تعلق مثبت بھی ہو سکتا ہے اور منفی بھی۔ محبت اور نفرت تعلق ہی کی دو صورتیں ہیں۔ خاکہ نگار ان کے بغیر اپنے فن کا اظہار نہیں کر سکتا۔ اسے سب سے پہلے یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ جس کا خاکہ لکھ رہا ہے، اسے محبت یا نفرت کے قابل سمجھتا ہے۔ یعنی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اس نے اس کے وجود کو گہرائی میں متاثر کیا ہے۔ اپنے وجود کی گہرائیوں میں یہ سچا تعلق پیدا کرنا ایک انتہائی دشوار کام ہے۔ خاکہ نگار کے لیے ضروری ہے کہ اس کارِ دشوار کو آسان بنائے۔ عسکری کے لیے خاکہ نگاری اس لیے ممکن نہیں تھی کہ اوّل تو وہ تعلق پیدا کرنے سے ڈرتے تھے، دوسرے تعلق پیدا ہو جاتا تھا تو اس کے اظہار سے خوف کھاتے تھے کیونکہ ہر تعلق بہرحال ایک رسک ہے۔ عسکری یہ رسک لینے سے گھبراتے تھے۔ تاہم جب ان کے اندر کا فن کار جاگتا ہے تو وہ تعلق کی ایک ایسی منزل پر پہنچ جاتے ہیں جس کا ہم آپ خواب بھی نہیں دیکھ سکتے۔ یہ تعلق ہی منٹو جیسا خاکہ لکھواتا ہے۔

جذبات کی طرف عسکری صاحب کا جو رویہ ہے، اس کی شخصی وجوہات جو کچھ بھی ہوں لیکن اس کا کچھ تعلق ہمارے ماحول سے بھی ہے۔ عسکری اپنی بے پناہ بصیرت کی بنا پر جانتے تھے کہ ہمارے عہد کا سب سے بڑا المیہ

ہے کہ یہ جذبات سے خالی ہے۔ اس عہد میں سچا جذبہ معدوم ہو گیا ہے اور اس کی جگہ ایک جھوٹی جذباتیت
نے لے لی ہے۔ ہم ہنسیں یا روئیں، ہماری ہنسی سچی ہوتی ہے نہ ہمارا رونا۔ ہم خوشی یا غم کی حقیقی کیفیت کو محسوس
کرنے کے ناقابل ہو گئے ہیں۔ ہم اندر سے خالی ہیں۔ مگر چونکہ ہمارے اندر کا خلا ایک ناقابلِ برداشت چیز ہے اس
لیے ہم اسے جھوٹے جذبات سے پُر کرتے ہیں۔ لارنس نے عہدِ جدید کی اس کیفیت کا تجزیہ اپنے مضامین میں بہت
گہرائی سے کیا ہے۔ عسکری نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ عہدِ حاضر کی انسانیت کے تاریک باطن میں ایک جنگ
بہت شدت سے جاری ہے۔ جذبے کی بازیافت کی جنگ۔ اور انسانیت کے مستقبل کا انحصار اس بات پر ہے
کہ وہ جذبے کو دوبارہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوتی ہے یا نہیں۔ عسکری چونکہ اس حقیقت کو جانتے ہیں، اس
لیے جذباتیت سے بچنا ان کا ایک بہت بڑا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس سے بچ کر وہ سچے جذبے تک پہنچنا چاہتے ہیں۔
اس کے لیے ضروری ہے کہ جذباتیت کی ہر شکل سے چوکنا رہا جائے۔ عسکری اس کوشش میں دوسروں
پر نو شک کرتے ہی ہیں لیکن خود تشکیکی ان کی شخصیت میں مرکزی اہمیت رکھتی ہے۔ تاہم ان کی روحانی جدوجہد
کا حاصل یہ ہے کہ وہ زندگی میں دو چار بار سچا جذبہ محسوس کر لیتے ہیں۔ مثلاً منٹو کی موت پر۔ یا ایسا ہی ایک جذبہ
انھیں قیامِ پاکستان کے موقع پر محسوس ہوتا ہے۔ یہ سچا جذبہ کس طرح بولتا ہے، اسے ہم جھوٹی آوازوں
میں اسی وقت پہچان سکتے ہیں جب ہم نے خود بھی کوئی سچا جذبہ محسوس کیا ہو۔ لیکن اگر ہم ان دو واقعات سے
متعلق دوسروں کی تحریریں پڑھیں تو ان کے جذباتی اتھلے پن کا احساس ہمیں عسکری کے جذبے کی شناخت
کے قابل بنا سکتا ہے۔

عسکری کے ان خاکوں میں آپ کو جو بھی کمزوریاں نظر آئیں لیکن بہر حال یہ عسکری کے خاکے ہیں۔ اور عسکری
جیسا ادیب اپنے کمزور سے کمزور اظہار میں بھی کچھ ایسی باتیں ظاہر کر دیتا ہے جو دوسروں کے بس میں نہیں
جہاں تہاں وہ ایسی بات کہہ دیں گے ... آپ کو عسکری کی بصیرت کی جھلکیاں ضرور نظر آئیں گی۔

چند اہم مطبوعات

تخلیقی ادب
جلد اول

ممتاز اہلِ قلم کی نمائندہ تحریروں کا مجموعہ — شاعری، تنقیدی مقالات، انشائیے، خود نوشت، افسانے، عالمی ادب کے تراجم، شخصی خاکے۔
▲ صفحات ۶۶۰ قیمت پچاس روپے

تخلیقی ادب
جلد دوم

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ۱۹۶۰ء سے ۱۹۷۹ء تک کے اردو ادب کے جائزے ہیں جو صاحبِ نظر نقادوں نے لکھے ہیں۔ دوسرے حصے میں اردو کے منفرد شاعر یاس یگانہ عظیم آبادی کی شخصیت اور شاعری کے مطالعے پیش کیے گئے ہیں۔ بہت سا غیر مطبوعہ کلام اور خطوط بھی شامل کیے گئے ہیں۔ یگانہ کے بارے میں یہ اپنی نوعیت کا پہلا مجموعہ ہے۔
▲ صفحات ۵۲۸ قیمت پچاس روپے

زمان و مکاں اور بھی ہیں
محمد حمزہ فاروقی

اردن، شام، لبنان، ترکی، آسٹریا، یوگوسلاویہ، ایران اور افغانستان کا سفرنامہ۔ مصنف نے ملکوں ملکوں گھوم کر بہت کچھ دیکھا۔ اسے خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے۔
▲ صفحات ۳۲۸ قیمت اٹھارہ روپے

غالب اور صفیر بلگرامی
مشفق خواجہ

صفیر بلگرامی غالب کے شاگرد تھے۔ اس کتاب میں استاد اور شاگرد کے تعلقات کی روداد پیش کی گئی ہے۔ غالب کے بارے میں بہت سی ایسی تحریریں پیش کی گئی ہیں جو اس کتاب کے ذریعے پہلی مرتبہ منظرِ عام پر آئی ہیں۔
▲ صفحات ۲۰۸ قیمت پچاس روپے

ابیات
مشفق خواجہ

غزلیات کا مجموعہ۔ ▲ صفحات ۱۵۱ قیمت پندرہ روپے

اردو لسانیات
ڈاکٹر شوکت سبزواری

اپنی نوعیت کی اس منفرد کتاب میں اردو زبان کی اصل اور ابتدا، ارتقا، ساخت اور بناوٹ، اصوات و علامات، اعرابی نظام، روزمرہ محاورات، ترادفی مرکبات، دخیل الفاظ اور بعض دوسرے اہم مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔
▲ صفحات ۱۹۶ قیمت دس روپے

احسن الکلام
مولانا احسن مارہروی

دبستانِ داغ کے ممتاز شاعر مولانا احسن مارہروی کی کلیات۔
▲ صفحات ۲۵۶ قیمت دس روپے